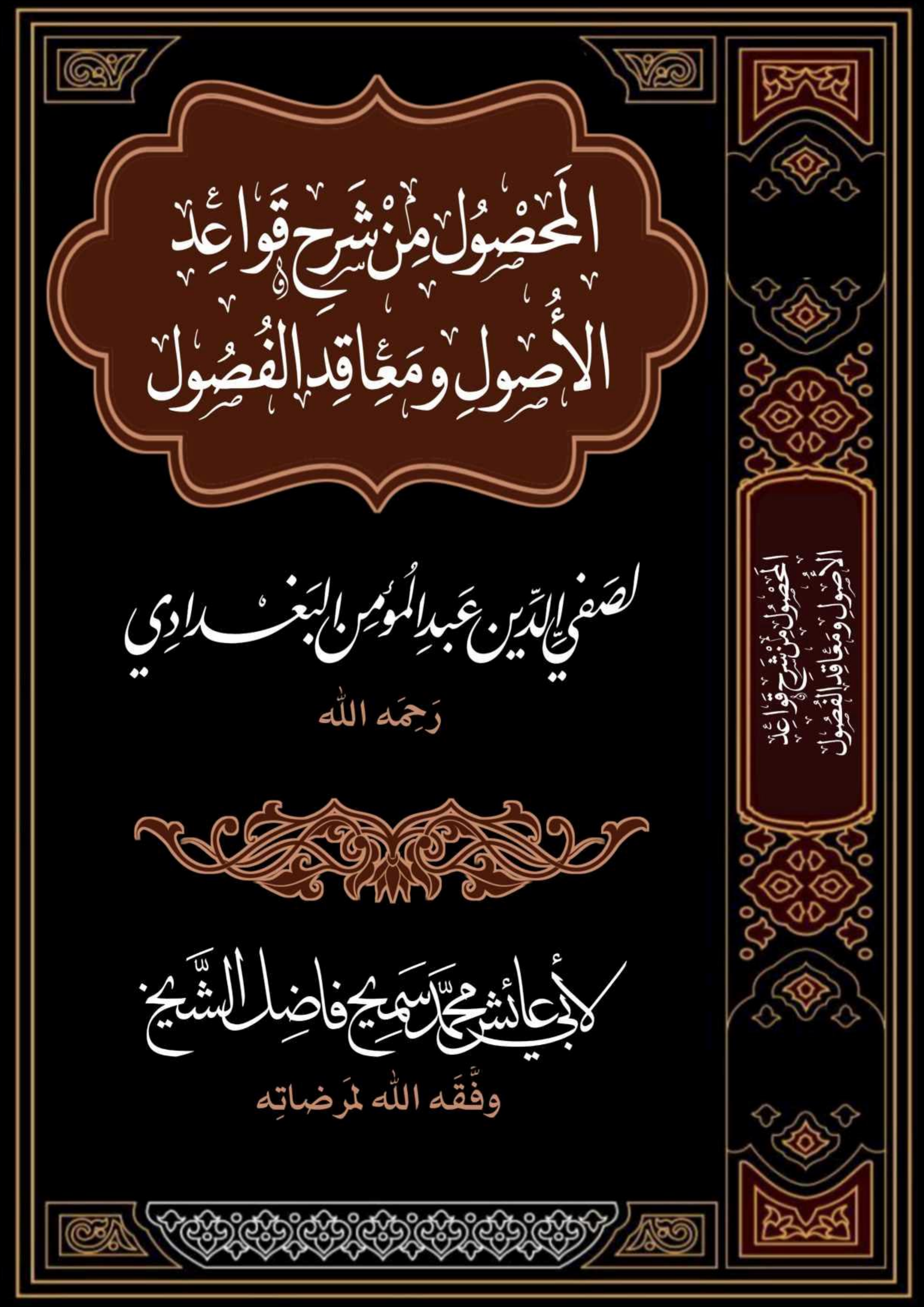


المحصول من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول
لصفي الدين عبد المؤمن البغدادي
رحمه الله
لأبي عائشة محمد سميح فاضل الشيخ
وفقه الله لمرضاته
المحصول من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

مقدمة

إن الحمد لله, نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله, صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تسليمًا كثيرًا.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[آل عمران: 102].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[النساء: 1].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾[الأحزاب: 70-71]

أما بعدك

فبين أيديكم يا طلبة العلم تفريغ لشرح متن أصولي جمع بين قلة العبارة وتناولِ أغلب المباحث الأصولية المهمة مع الخلو من كثير من مباحث المتكلمين الدخيلة على هذا العلم الشريف، هو متن يحتاجه المتوسط ولا يستغني عنه المنتهي في هذا العلم المبارك.

وكنت قد شرحت هذا المتن قبل خمس سنوات في ستين محاضرة بمسجد الرضوان بمدينتي كرداسة – محافظة الجيزة بعبارة سهلة تيسر هذا العلم وتقربه لطلبة العلم ممن يظنون صعوبة نواله وفهمه، مع الإكثار من الأمثلة التطبيقية في كل مبحث من مباحثة.

وقد رغب بعض أهل الفضل، ومن لا أستطيع رد طِلبتهم أن يقوم بتفريغ هذا الشرح حتى ينفع الله تعالى به، فما استطعت رد طلبه بارك الله فيه، وها هو الشرح بين أيديكم أحسب أنه جمع خلاصة شروحات المتن المعاصرة، مع الاستعانة بتقريرات أئمة هذا العلم عامة ومن أهل السنة والجماعة بصفة خاصة كالإمام الشافعي، وأبي المظفر السمعاني، و شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والإمام الشاطبي، والمرداوي والشوكاني، والشنقيطي وغيرهم كثير عليهم من الله الرحمة والرضوان.

والله وحده المسئول أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه، وأن يتقبله منا، وأن يُديم علينا نعمة العلم النافع والعمل الصالح والثبات على دينه حتى نلقاه؛ إنه وليٌّ ذلك، والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

أبو عائش محمد سميح فاضل فضل الشيخ
عامله الله بلطفه الخفي.
abuaish1978@gmail.com

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

إن الحمد لله, نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله, صلى الله عليه, وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فمرحبًا بكم في درسٍ جديد في كتاب جديد من كُتب أصول الفقه, وهو كتاب **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** لعبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي, المتوفى سنة سبعٍ وثلاث مائة وتسع من هجرة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومادة هذا الكتاب تدور حول علمٍ شريف, من أشرف علوم الآلة وأجلِّها, وهو علم أصول الفقه.

فهذا العلمُ يستطيع المرء من خلاله النظر في كتاب الله وسنة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ليستنبط الأحكام، ويقف على مراد الله تعالى.

ومن عنوانه وهو أصول الفقه نقول كما قال الأولون: **مَن حُرم الأصول حُرم الوصول.**

فكل شيءٍ له أصولٌ ينبغي للمرء أن يسير عليها, وهذا الدين مَن رام بلوغه ومعرفة أحكامه لا بد له من أصول يسير عليها كذلك, وهذا العلم مما ييسر سبل الوصول لذلك.

لهذا العلم مباحث عرفتها العرب من لغتها، والقرآن نزل بلسان عربي مبين، وقد كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينزل عليه القُرآن فيُفتي أصحابه على مقتضى هذا القُرآن، وما تقتضيه ألفاظه العربية من عموم أو خصوص, وربما كان بالآية التي نزلت تعليلُ الحكم أو تنزل لسببٍ ما, ومن ثم إذا تشابه سببٌ مع هذا السبب فإنه يندرج تحت

حكم هذه الآية, إذ العبرة بعموم السبب لا بخصوص الحكم، وهكذا كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعلِّم أصحابه.

ثم لـمَّا مات النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وانقطع الوحي احتاج الصحابةُ إلى الاجتهاد, وقد كانوا في عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلما كانت حادثة سألوه, فربما نزل القُرآن، أو أجابهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فلما مات، انقطع الوحي بموته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فاحتاج الصحابة إلى الاجتهاد, وكانت عندهم آلة الاجتهاد وأدواته: فالقرآن عربي, وهم عربٌ أقحاح, وفهومهم سليمة, ونفوسهم زاكية طاهرة, وقصدُهم سليم, رضي الله عنهم, وهم أحق الناس بالنظر في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, لأنهم عاشروا النبي وعاينوا أحواله وأحوال نزول الوحي, ومن ثَمَّ كانوا أحق الناس بالاجتهاد وبالنظر في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فاجتهد الصحابة رضي الله عنهم على مقتضى هذه القواعد, وإن لم تكن علمًا مؤسسًا مستقلًا, ومن هذا الاجتهاد:

- ما رأيناه في إمامة الصدِّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لـمَّا قالوا: رضيه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟

كيف رضيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لدينه؟ أنه جعله إمام الصلاة خليفة له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فإن كان رضيه لدين المسلمين وأن يكون إمامًا لهم, فمن باب أولى أن يكون إمامًا لهم في دنياهم، وهذا من إعمال القياس الصحيح.

وكذلك الصدِّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما ارتد مَن ارتد ومنع الزكاة, قال: والله لأقاتلن مَن فرَّق بين الصلاة والزكاة, فكما أن الصلاة من حق الله ومن مقتضى شهادة أن لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله فكذلك الزكاة.

وما من موضع تُذكر فيه الصلاة إلا ويُقرن بها الزكاة, فقاس الصدِّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الزكاة على الصلاة, وصوَّب الصحابة فعله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

- وكذلك لَـمَّا أرسلت فاطمة رضي الله عنها بعد موت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى أبي بكر الصدِّيق تطلب ميراث أبيها, فاستدلت بقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء: 11], وأولادكم هذا جمع مضاف فيعُم, فيدخل فيه أولاد الأنبياء, مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته فكان إجماعا على صحة احتجاجها ولذا عدل أبو بكر رضي الله عنه في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم : " **نحن معاشر الأنبياء لا نورث . . . ما تركناه صدقة** " .

- وعند الترمذي من حديث ابن عمر مرفوعا: " **مَن جرَّ ثوبَهُ خيلاءَ لم ينظُرِ اللَّهُ إليهِ يومَ القيامةِ ، فقالَت أمُّ سَلمةَ : فَكَيفَ يصنَعُ النِّساءُ بذيولِهِنَّ ؟ قالَ : يُرخينَ شبرًا ، فقالت : إذًا تنكشفَ أقدامُهُنَّ ، قالَ : فيُرخينَهُ ذراعًا ، لا يزِدنَ عليهِ.**

فانظر كيف فهمت أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها العموم من قوله صلى الله عليه وسلم " مَنْ " ولهذا سألت عما تفعله النساء!!

فمعنى ذلك أنهم كانت عندهم الآلة التي استطاعوا بها أن ينظروا في كتاب الله وفي سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولكن في هذا الوقت لم يكن هذا العلم إلا أقوالًا متفرقة, أي لم يُجمع في كتاب بعينه.

ثم علمنا أن البدع بدأت تنتشر في آخر عهد أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وكلٌّ يفهمُ كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى على مقتضى ما يراه مما عنده من البدع والأهواء, وكذلك لَـمَّا توسَّعت الدولة الإسلامية وانتشرت العُجمة بين الناس, أدى ذلك إلى وجود بعض الخَلل في فَهم كتاب الله وفي سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والخَلل يقع من أمرين:

إما لغياب النص, أو لغياب الآلات التي يستطيع المرء أن يفهم بها النص.

لماذا يقع الخَلل في دين الله عَزَّ وَجلَّ؟ قد يُفتي إنسان لا على مقتضى النص, ومن ثم يُخطئ, أو عنده النص ولكن ليست عنده الآلة التي يستطيع أن يستنبط بها من هذا النص.

هو يحفظ كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, ومع ذلك لا يستطيع أن يستنبط الحكم الصحيح من هذه الآية التي يذكرها, ولذا بادر أئمتنا رحمهم الله لمعالجة الأمرين:

- **أما الأمر الأول وهو غياب النص**: فقد عملوا على جمع سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فانتشروا في البُلدان يسمعون هذه السُنَّة ويدونونها, إذًا صار الدليل مجموعًا في كُتبٍ، في مسانيد وصحاح وسُنن, وهكذا عولِج الأمر الأول، ومن تتبع ما عاناه أئمتنا في سبيل ذلك رأى العجب العجاب رضي الله عنهم.
- **وأما الأمر الثاني**: فقد كانت معالجته على يد الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: أن وضع كتابًا في أصول الفقهِ, وهو أول كتابٍ يوضَع في أصول الفقه على ما نعلم, وهو كتاب الرسالة, وضعه رَحِمَهُ اللهُ في وقتٍ كانت هناك مدرستان:

- **المدرسة الأولى**: مدرسة الحَدِيث, وهذه المدرسة كانت موجودة بالحجاز, وكان يترأسها الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ, وكذلك أئمة الحَدِيث وقتئذ.
- **والمدرسة الثانية**: كانت في العراق, وكان يترأس هذه المدرسة تلاميذ الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ, فكان هؤلاء يأخذون بالأحاديث, هي عمدتهم لا يخلطون بها الرأي مطلقًا, وكان هؤلاء يأخذون بالرأي المجرد لبُعدهم عن الأحاديث؛

لأن السُنَّة كانت غريبة إلى حدٍ ما عن الكوفة, بخلاف الحجاز, فلما جاء الشافعي رَحِمَهُ اللهُ وتلقى عن هؤلاء وأولئك، جمع بين الطريقتين: طريقة أهل الرأي, فأخذ

الأصول التي عندهم وكذلك طريقة أهل الحَدِيث, فكان فقهه قائمًا على الاستنباط على أساس قواعد من كتاب الله ومن سُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وكلام العرب كما بين ذلك في الرسالة.

ولذلك قال أحمد رَحِمَهُٱللَّهُ وهو يبين فضل الشافعي: كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تُنزع, لأن الإمام أحمد كان في بغداد, كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة, هم كانوا أصحاب الفقه, هم الذين يُفتون الناس, ما تُنزع, قال: حتى رأينا الشافعي, فكان أفقه الناس بالكتاب والسُنة, ولا يشبع صاحب الحَدِيث من كتب الشافعي.

وجاء كذلك عن أحمد أنه لما سُئل وكان الشافعي صغير السن: تترك عبد الرزاق وتلحق بهذا الفتى يعنون الشافعي وعبد الرزاق إمام في الحَدِيث؟!, فقال أحمد: إن لم نستطع أن نُحصِّل ما عند عبد الرزاق بعلو حصَّلناه بنزول, أما هذا فلا يُترك, لماذا؟ لأنه لا يسرد الأحاديث مجردة, وإنما يقول: هذه الأحاديث تدل على كذا وكذا, ووجه الاستنباط من هذه الأحاديث كذا وكذا كما هي طريقته في الرسالة، فلو فاته الشافعي فاته خيرٌ كثير.

ولذلك سُمي الشافعي رَحِمَهُٱللَّهُ بناصر السُنَّة.

وقال الرازي كذلك عن الشافعي: الناس قبل الشافعي ما كان لهم قانونٌ كُلي يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع وكيفية الاستنباط.

ومعنى ذلك: أي هناك أقوالٌ متفرقة, أما أن يضع قانونًا للإجماع, قانونًا للمُجمل والمبيَّن, للعام والخاص, لبيان هذه الأمور: فهذا لم يكن موجودًا كقانونٍ كُلي وقاعدة كُلية قبل الشافعي في مكانٍ بعينه وفي كتابٍ بعينه.

فلما جاء الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ماذا صنع؟ وضع هذا الكتاب بناءً على طلبٍ من الإمام عبد الرحمن بن مهدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ , فوضع قانونًا كُليًا وقواعد كُلية يستطيع الفقيه من خلالها أن يستنبط أحكام الشرع.

بعد الحَدِيث عن الإمام الشافعي يحسُن بنا أن ننتقل إلى الكلام على مناهج التأليف, علمنا أن الشافعي وضع كتابًا في الأصول, فما منهج الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه؟

الذي ذكره العلماء أن مناهج التأليف في أصول الفقه لم تكن على طريقة واحدة ، فأول هذه المناهج:

- **منهج الفقهاء**, أي مَن كانت له عناية بالفقه والحديث من أتباع المذاهب الثلاثة: المالكية والشافعية والحنابلة.

أول كتاب وُضع على مقتضى هذا المنهج: هو كتاب الرسالة, فهو أول كتاب يوضع على مقتضى منهج الفقهاء.

قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمته لكتاب الإحكام للآمدي: وأول كتاب في هذا المنهج هو كتاب الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ, وجمع الشافعي في رسالته بين أمرين إجمالًا.

يعني مَن أراد أن ينظر في كتاب الشافعي فلا بد أن يعلم أن الكتاب قام على أمرين:

- **الأمر الأول:** تحرير القواعد الأصولية, وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسُنة, وإيضاح منهجه في الاستدلال, وتأييده بالشواهد من اللغة العربية.

تحرير القواعد الأصولية: يعطيك القاعدة: الأصل في الأمر الوجوب.

ثم يقيم الدليل على هذه القاعدة بشواهد كثيرة جدًا من الكتاب والسنة, ثم يؤيد ذلك بشواهد من لغة العرب كذلك.

▪ **وأما الأمر الثاني** في منهجه: فالإكثار من الأمثلة بالزيادة والإيضاح, , ويطبق ذلك على كثيرٍ من الفروع.

إذًا هذه أول مدرسة, وتسمى بمدرسة الفقهاء, منهجها ماذا؟

تحرير القاعدة الأصولية, والاستدلال على هذه القاعدة بالكتاب والسنة وكلام العرب, التدليل على ذلك بأمثلة من الشرع.

سار كذلك على مقتضى هذه المدرسة الخطيب البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفقيه والمتفقه، ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه الإحكام, فكانت طريقته كطريقة الشافعي, ولكنه كان أكثر سردًا للأدلة ونقدًا وإيرادًا للفروع الفقهية.

ما مميزات هذه المدرسة؟

هي مدرسة سُنية: لأن هذا المنهج لم يختلط به طُرق المتكلمين كما سنرى بعد ذلك, تحرر القاعدة الأصولية على مقتضى الكتاب والسُنة, وكلام الصحابة والتابعين, تُكثر من الأمثلة, وتطبق القواعد على هذه الأمثلة, تبعد عن الإغراق في المسائل الجدلية والافتراضية, في هذه الكتب لا تجد مسألة افتراضية: هب أن كذا حدث, هب أن كذا حدث.

بل إن الخطيب البغدادي وهو كذلك من أئمة هذه المدرسة كما ذكرنا قد عقد بابًا في كتابه في ذم هؤلاء أصحاب أرأيت, أرأيت لو وقع كذا, أرأيت لو وقع كذا, فكانوا لا يُغرَقون في هذا الجدل الذي لا فائدة فيه في الغالب.

من أمثلة الكتب: لو أردنا أن نشتري كتبًا في هذه المدرسة:

كتاب الرسالة, وكتاب الإحكام لابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ, وكتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي في مجلدين, وكتاب جامع بيان العلم وفضله للحافظ ابن عبد البر, وكذلك من أنفس الكتب بل هو من أجل الكتب التي صُنِّفت في أصول الفقه من

أصحاب الشافعي: كتاب قواطع الأدلة لابن السمعاني, وهو كتابٌ سلفي لا يخلو من الرد على ما أُحدث في هذا الدين.

قواطع الأدلة لابن السمعاني هناك طبعتان: طبعة خمسة مجلدات, حققها الشيخ عباس الحكمي, وهناك طبعة أخرى مثلها أو أجود ثلاث مجلدات طبعتها دار الفاروق بعمان.

كذلك مما يندرج تحت هذه المدرسة: كتابات ابن تيمية وابن القيم, وكتابات الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ, فكلها تسير على نفس هذا المنوال.

▪**المنهج الثاني** هو منهج المتكلمين

ما المقصود بالمتكلمين؟ أي مَن كانت لهم عناية بالكلام في أصول الدين, ولهم فيه مؤلفات, ومَن تأثر بهم في طريقتهم, ومنهجهم يُشبه المنهج السابق, أي كذلك يحررون القاعدة ويأتون بالدليل, ويأتون بالأمثلة.

ولكن ما الفارق بينهم وبين مَن سبقهم؟ أنهم يُكثرون الجدال, ويُكثرون فروض المسائل التي لا حاجة إليها.

ولذلك تجد هؤلاء أدخلوا بعض المسائل التي لا نحتاجها كما سيأتي، وبعض هذه المسائل أزَّهم إليها اعتقادهم المعتزلي أو الأشعري.

ومن الكتب التي أُلِّفت في أصول الفقه على مقتضى هذا المنهج أي منهج المتكلمين: التقريب والإرشاد للباقلاني, والمعتَمد لأبي حُسين البصري, وهو معتزلي, وشرح اللُمع للشيرازي, والبرهان للجويني, والمستصفى للغزالي, والمحصول للرازي, والإحكام في أصول الأحكام للآمدي.

▪ المنهج الذي بعد ذلك **وهو منهج أهل الرأي**, فقهاء الحنفية, فلهم منهجٌ كذلك في أصول الفقه, هؤلاء كذلك يقررون القواعد الأصولية, ولكن على مقتضى الفروع المروية عن أبي حنيفة وتلاميذه.

ينظرون في أقضية أبي حنيفة وتلاميذه في كثيرٍ من الفروع, وعلى مقتضى هذا الفقه وهذه الأقضية يخرجون بالقاعدة الأصولية, وما فعلوا ذلك إلا نُصرةً لمذهبهم وانتصارًا وتقريرًا لأصول هذا المنهج.

ولذلك يُكثرون من الاستشهاد بكثيرٍ من الفروع الفقهية.

ومن الكتب التي أُلفت في هذا المنهج: الفصول في الأصول للجصاص, وأصول البزدوي, وأصول السرخسي.

فهذه هي المناهج التي وُضعت بعد الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وُضعت كمناهج يستطيع المرء أن يدرس على أساسها هذا العلم الشريف علم أصول الفقه.

والخلاصة أن أصول الفقه علم شريف, بل هو من أجل العلوم, لا يستطيع المرء أن ينظر في الكتاب والسنة وأن يستخرج الدلالة من الكتاب والسُنة إن لم يكن مُلمًا بهذا العلم, فإن لم يكن مُلمًا بهذا العلم وبشرائطه وبالأمور التي يُستمد منها فإنه لن يعدو إلا أن يكون مقلدًا.

أما مَن حصَّل هذا العلم ونبغ فيه كما يقول الشيخ عبد الرزاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولو سار المتأخرون على ما سار عليه الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رسالته لكان هذا العلم سهلًا ميسورًا على طلبة العلم, ولصار الاجتهاد سهلًا ميسورًا كذلك.

ولكن كما قلنا: كُتبُ كثيرٍ من المتأخرين ممن ألفوا في أصول الفقه شابها الجدل والافتراض والتعقيد , بل ظن بعضهم أنه كلما صعَّب الدراسة فهذا يدل على نفاسة هذا المتن, ومن ثم صارت بعض المتون الغازاً, لا تستطيع أن تفهمها إلا بالرجوع إلى الأصل الذي أُختصرت منه.

أصول الفقه له مصادر يُبني عليها: ينبغي أن يعرفها طالب العلم:

من هذه المصادر وأولها: **نصوص الكتاب والسُنة.**

فهذه هي أساس هذا العلم, والمقصود بسنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قوله وفعله وتقريره وأحواله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

كذلك دلت نصوص الكتاب والسنة على **حجية الإجماع**, فإجماع السلف الصالح مصدرٌ من مصادر أصول الفقه, **وكذلك الآثار المروية عن الصحابة والتابعين.**

قلنا: لصحة فهمهم وكمال معرفتهم بمراد الله وسنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولذلك لو نظرت في أصول الفقه تجد مبحثًا من المباحث موسوم بحجية قول الصحابي؛ هل هو حُجة أو ليس بحجة؟ وكذلك **اللغة العربية**, لأن القُرآن نزل بلغة العرب, قال تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء: 195], والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان أفصح العرب وأشرفهم, فمن أراد أن يعرف مراد الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى فلا بد أن يعرف لغة العرب التي نزل بها القُرآن.

ولذا وجدنا فصولًا أو أبوابًا في أصول الفقه لا يستطيع المرء أن يفهمها إلا إذا كان عارفًا بلغة العرب, كالعموم والخصوص, والإطلاق والتقييد, والظهور والإجمال, والمنطوق والمفهوم والمجاز والحقيقة وهكذا, فهذه الأمور كلها لا يمكن لطالب العلم أن يعرفها ما لم يكن عارفًا بلغة العرب.

ولذلك أكَّد الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ على أهمية لغة العرب في كتاب الرسالة, وأنها مصدرٌ رئيس من مصادر أصول الفقه.

إذا قرر الأصولي القاعدة فإنه يحتاج أن يُدلل على هذه القاعدة بفروعٍ من الشرع حتى تُفهم وحتى تتضح صحة هذه القاعدة, ولذلك قالوا: من المصادر التي استُمد منها أصول الفقه: **الأحكام الشرعية**, حيث يحتاجها المجتهدُ ليتمكن من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة والشواهد عليها.

بل قلنا: إن طريقة الأحناف تكمن في أنهم يُخرِّجون هذه القواعد على فروع أئمتهم, فهذه الفروع من الأهمية بمكان.

وكذلك يُدخلون في مصادر هذا العلم **علم الكلام**, ويقصدون به أصول الدين, ويقولون: إن معرفة الباري متوقفة على النظر في هذا الكون لمعرفته, وما أرادوا بذلك إلا توحيد الربوبية, وكذلك النظر في صدق كلام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن طريق المعجزة, ولذلك أدخلوا في الأصول كثيرًا من المسائل التي لا حاجة لها في هذا الباب.

فالصحيح أن هذا العلم يقوم على كتاب الله وسُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأقوال الصحابة, وكذلك على لغة العرب, وقد دل الكتاب والسنة على حُجية الإجماع.

هل لعلم أصول الفقه فائدة وثمرة كعلمٍ من علوم الآلة؟ نقول: له فوائد وثمرات جليلة.

من هذه الفوائد:

- أنه وضع الأُسس والقواعد التي يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة, فينضبط العقل في تعامله مع الأدلة فلا يزل ولا يغوى، وذلك بإيضاح الوجه الصحيح للاستدلال.
- مثال ذلك: كأن يقول قائل: كل من عمل صالحا مسلماً كان أو يهوديا أو نصرانيا فهو من أهل النجاة في الآخرة، وذلك لقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ فالاستدلال لا يصح؛ لأن المقصود : أي كان على شريعة نبيه حتى مات على ذلك دون تبديل مع إيمانه بمحمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ﴾
- وكذلك من الفوائد: القدرة على الترجيح بين الأقوال واختيار الراجح منها.

عندك أقوالٌ متعارضة, ظاهرها التعارض, كيف ترجح بينها؟ عن طريق هذا العلم: أصول الفقه.

عندك مثلًا قولٌ يبيح وقول يمنع, فعندنا من أبواب أصول الفقه باب الناسخ والمنسوخ, فأنت تنظر في القولين فتجد أن الثاني ناسخٌ للأول, ومن ثم ترجح الثاني على الأول, فتقف على مأخذ كل قولٍ, وكذلك على وجه القوة أو الضعف في كل قول, ومن ثم تستطيع أن تُرجح.

- كذلك من أهمية هذا العلم: ضبط عملية الاجتهاد وضمان عدم التلاعب بالشريعة من قِبل المنحرفين عن الصراط المستقيم.

وهؤلاء المنحرفون يُرد عليهم بأمرين:

▪ الأمر الأول: قال فيه المتقدمون: لولا الإسناد لقال في الدين مَن شاء ما شاء, فقد يأتي هذا المنحرف بدليلٍ وهذا الدليل لا يصح, فيُرد عليه بمقتضى هذه الدلالة أن هذا الدليل لا يصح, وبالتالي لا حُجة فيه.

يقال مثل ذلك في أصول الفقه, يقال: لولا هذا العلم علم أصول الفقه لكان باب الاجتهاد مكسورًا يلج منه كل جاهل, ويتكلم في الدين مَن لم يُحط بأسراره ومقاصده ومَن لم يعرف أدلته وطُرق دلالتها.

فعلم أصول الفقه بابٌ مُحكم, يمنع من دخول مَن لم يتأهل في زُمرة المجتهدين ويُسكِت أفواه المتعالمين الجهلة.

ولذلك لمَّا برز بعض هؤلاء ممن لا خلاق لهم كإسلام بحيري أو إبراهيم عيسى أو غير هؤلاء كيف كان يُرد عليهم ؟ إما أن يكون الأثر الذي استدلوا به غير صحيح, وإما أن تكون الدلالة غير صحيحة, فالرد على هؤلاء المخرفين والمنحرفين عن الشرع يكون على مقتضى هذا العلم.

فمن تعلم هذا العلم وأتقنه يستطيع بكل يُسرٍ أن يرد على هؤلاء.

- كذلك الرد على مَن يتلاعب بنصوص الكتاب والسُنة ويضرب بعضها ببعض, ويحاول أن يتملص من الأحكام الشريعة، وهذا صنف آخر من أهل الضلال، منهم من يقول: إنه يجتهد, ويعتمد على كذا وكذا.

الثاني لا يقول إنه يجتهد, بل يضرب النصوص ببعضها, فيضرب الآية بالحديث أو الآية بالآية, فطالب العلم إذا كان عالمًا كذلك بهذا الباب يستطيع أن يقول له: إن هذه الآية منسوخة بآية أخرى أو أنه يمكن الجمع بينهما, فنحمل كل آية على حالة معينة أو على واقعة أو على صورة معينة, أو أن هذا من العموم الذي دخله الخصوص أو من العام الذي أريد به الخصوص, إلى غير ذلك كذلك من الأمور التي توجد في هذا العلم.

- كذلك هذا العلم يعين طالب العلم على معرفة مناهج العلماء في الاستدلال والاستنباط: إذا قال أحمد مثلًا بالوجوب في هذه المسألة, لماذا قال بالوجوب؟ قال بالوجوب لأن هذه المسألة تقوم على آية أو حديث مثلًا جاء الأمر فيها, وعندنا قاعدة تقول: أن الأصل في الأمر أنه يقتضي الوجوب، وليس هناك صارف عن الوجوب.

إذًا الذي حمل أحمد على القول بالوجوب هو هذه القاعدة, فأنت عن طريق هذا العلم تستطيع أن تعرف مناهج العلماء في الاستنباط, وأن تعرف قدر هؤلاء العلماء لتعلم أن هؤلاء العلماء ما كانوا يتكلمون في الدين بلا ضابط , وإنما تعلموا وأسسوا قواعد وأصول مبناها على الكتاب والسُنة, وبالتالي هذا يُثمر عندك الأدب مع هؤلاء العلماء والترحم عليهم, وأن تُنزِلهم منزلتهم, لا أن تقول هم رجال ونحن رجال, بل أن تعرف قدرهم ومنزلتهم.

- كذلك الوصول إلى رُتبة الاجتهاد, فلا يستطيع المرء أن يصل إلى رُتبة الاجتهاد في الدين ما لم يُحصِّل هذا العلم.

الوصول إلى رُتبة الاجتهاد ومعرفة أحكام الشرع في الوقائع, والقدرة على الموازنة بين المصالح والمفاسد ودفع التعارض بين الأدلة.

ولذلك قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي في مقدمته لكتاب الإحكام: لو سلك المؤلفون في الأصول بعد الشافعي طريقته تقعيدًا واستدلالًا وتطبيقًا وإيضاحًا بكثرة الأدلة وترك الجدل والفروض لسهل هذا العلم على طالبيه ولانتهى بها اشتغل به إلى صفوف المجتهدين من قريب.

فهذا العلم إن شاء الله سهلٌ ميسور.

- كذلك من فوائد هذا العلم: تطبيق قواعد الأئمة على ما جدَّ من أقضية, واستخراج أحكامٍ جديدة لوقائع حديثة عن طريق أصول الأئمة بالتخريج عليها, فيستطيع المرء المجتهدُ أن يحكم في الأمور النازلة, هناك أمورٌ مستجدة لم تكن موجودة في العصور السابقة, يستطيع المرء من خلال هذا العلم أن يُعطي حكمًا شرعيًا لهذه الأمور.

الحشيشة, البانجو, الدخان, أطفال الأنابيب, أمور مستحدثة كثيرة جدًا في باب الطب, في باب القضاء, في باب الجنايات, في باب النكاح, في باب البيوع, أمور كثيرة لم تكن في العصور السابقة, ومع ذلك وجدنا أن العلماء قد أوجدوا لهذه الأمور حكمًا شرعيًا, هل هذا الحكم قائمٌ على الهوى؟ أم أنه قائمٌ على أصلٍ متين وهو علم أصول الفقه؟

لماذا؟ لأنهم قاسوا النظير على النظير, فوجدوا هذه الصورة إن لم تكن موجودة بعينها في العصور السابقة ولكنها توجد فيها من العِلل ما يُلحقها بصورة من الصور السابقة, وبالتالي قالوا: أن هذا الأمر يجوز أو لا يجوز, واجب أو مستحب إلى غير ذلك.

فهذه بعض الأمور التي هي من فوائد هذا العلم.

المتن الذي معنا كما قلنا: هو متن قواعد الأصول ومعاقد الفصول.

وهذا المتن متنٌ عظيم القدر على اختصاره, وله كثيرٌ من الشروح, فشرحه الشيخ عبد الله بن صالح الفوزان حفظه الله, وهذا ليس ابن الشيخ العلامة صالح الفوزان بل سِنه يقارب سن الشيخ صالح حفظه الله تقريبًا, وقد كان مدرسًا بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فرع القصيم, وله كثيرٌ من الشروحات على كتب الأصول والفقه, وكذلك كتب اللغة، وفيها من التدقيق والتحرير والخير الكثير.

وكذلك ممن شرح هذا الكتاب: الشيخ سعد بن ناصر الشثري حفظه الله, له شرح مطبوع على هذا الكتاب.

وكذلك الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ له شرحٌ مسموع على هذا الكتاب، لكنه غير مكتمل.

وغير ذلك من الشروح الموجودة لهذا الكتاب, والتي ستكون إن شاء الله مُعينةً لنا في شرح هذا الكتاب، مع إضافة ما نراه لازما من كتب المتقدمين والمتأخرين للتوضيح والبيان حتى تحصل الثمرة المرجوة من تدريسه.

ترجمة المؤلف:

اسمه ونسبه: هو صفي الدين- هكذا جاء في ترجمته، ومثل هذه الإطلاقات الأولى تركها- عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق بن شمائل القطيعي البغدادي الحنبلي, الفقيه الفرضي المُتقن.

وُلد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سبع وعشرين من جمادى الآخرة سنة ثمانٍ وخمسين وست مائة من هجرة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في بغداد, أي أنه وُلد في القرن السابع, ونشأ في بيت والده, وكان بيت علمٍ ومعرفة, إذ كان والده خطيبًا بجامع ابن عبد المطلب في بغدادٍ احتسابًا, يعني لم يكن يأخذ أجرًا على ذلك.

وتفقه على علماء عصره, وكان أول حياته متجهًا إلى الكتابة الديوانية, ثم ترك ذلك وأقبل على طلب العلم, فلازم ذلك مطالعة وكتابة وتدريسًا وتأليفًا حتى صار عالم بغداد في عصره.

(أقبل على طلب العلم), فهذا فيه أن العلم يحتاج منك إلى إقبال, وأن طالب العلم إن أراد الفلاح ينبغي أن يكون ملازمًا لطلب العلم, فكما قيل: إن العلم لا يعطيك بعضَه حتى تعطيه كلَّك.

لا تظن أن العلم يعطيك كله, فلن يُحصِّل أحدٌ كل العلم, الصحابة رضي الله عنهم غاب عنهم بعض الأمور, ولكن الشاهد في ذلك: أن طلب العلم يحتاج إلى جِد واجتهاد وإلى صبرٍ وتأني.

قد تجد هذا الأمر صعبًا في بداية الطلب, ثم تجد بعد ذلك إقبالًا وحاجة مستمرة إلى العلم فلا تستطيع أن تدفعها أو أن تستغني عنه في حياتك.

طالب العلم في بداية حياته قد ينشغل وقد يوسوس له الشيطان فينقطع, بينما إن ثابر على ذلك وصبر ودعا الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى واستعان به عَزَّ وَجلَّ يجد أن الأمر صار سهلًا ميسورًا بعد ذلك, بل يجد نفسه لا يستطيع أن يستغني عن العلم.

كيف يستغني عن العلم وهو أهم من الطعام والشراب ؟ كما قال أحمد بن حنبل, فالإنسان يحتاج إلى الطعام والشراب مرة أو مرتين في اليوم, ويحتاج إلى العلم بعدد أنفاسه, في كل أمرٍ أنت تحتاج إلى العلم, جلستك هذه في المسجد: بعض الناس يجلس يتكئ على يده اليسرى: هذه تحتاج إلى علم, دخوله إلى الخلاء يحتاج إلى علم, خروجه إلى السوق يحتاج إلى علم, تعامله مع الناس يحتاج إلى علم, عبادته تحتاج إلى علم، وهكذا.

فالإنسان يحتاج إلى العلم بعدد أنفاسه, ولن يُحصِّل هذا العلم إلا إذا ثابر وصبر على هذا العلم.

وما وصل الأئمة إلى ما وصلوا إليه إلا بسبب هذه المثابرة وبسبب هذا الصبر، ومن عرف شرف العلم وعاقبته صبر على طلبه وتحصيله.

وصدق من قال:

تَعَلَّمْ فَلَيْسَ الْمَرْءُ يُولَدُ عَالِمًا
وَلَيْسَ أَخُو عِلْمٍ كَمَنْ هُوَ جَاهِلُ
وَإِنَّ كَبِيرَ الْقَوْمِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ
صَغِيرٌ إِذَا الْتَفَّتْ عَلَيْهِ الْجَحَافِلُ
وَإِنَّ صَغِيرَ الْقَوْمِ إِنْ كَانَ عَالِمًا
كَبِيرٌ إِذَا رُدَّتْ إِلَيْهِ الْمَحَافِلُ

قال: قام برحلات إلى الشام, واجتمع بشيخ الإسلام ابن تيمية, وأجاز للحافظ ابن رجب كما ذكر ذلك في ترجمته له, وكان حَسن الخط, كتب أشياء كثيرة.

صفاته ومكانته العلمية:

قال ابن رجب: كان إمامًا فاضلًا, ذا مروءة, وأخلاق حسنة, وحُسن هيئة وشكل, وكان عظيم الحُرمة, شريف النفس, منفردًا في بيته لا يغشى الأكابر ولا يخالطهم, وهذا فيه كذلك أن العلم والخُلطة لا يجتمعان.

بعض الناس يريد أن يكون طالب علم ومع ذلك تجده خرَّاجًا ولَّاجًا: يجلس مع هذا ويمزح مع هذا, ويُكثر من المُكث خارج المنزل, وإن جلس على كتابٍ فلا يصبر, ينقطع عن سماع الدروس وحضورها, ثم بعد ذلك يريد أن يصير عالمًا.

انظر إلى صاحب الترجمة: كان منفردًا في بيته, لا يغشى الأكابر ولا يخالطهم, يعني بالأكابر السلطان, ولا يزاحمهم في المناصب, بل الأكابر يترددون إليه, وكان ذا ذهنٍ حاد وفطنة, وعنده خميرة جيدة من أول عمره في العلم.

عنده خميرة جيدة أي عنده صلاحٌ جيدٌ لطلب العلم, هكذا ذكر صاحب اللسان من ضمن معاني كلمة الخميرة, أي الصلاح, أي أنه كان صالحًا لطلب العلم.

هناك من الناس مَن لا يصلح لطلب العلم, ليست عنده الآلة التي يستطيع أن يطلب بها العلم, ليس عنده الذكاء والفطنة والمثابرة وغير ذلك, فهذا عليه أن ينصرف إلى شيءٍ آخر, ينصرف إلى العبادة, أو ينصرف إلى نفع المسلمين بالتجارة أو بالسعي فيما ينفع به نفسه وغيره مما فتح الله له فيها.

أما أن يشغل نفسه بالعلم وهو ليس أهلًا لذلك: نقول: يشغل نفسه بما هو فرض عين عليه, بما تصح به عبادته, أما إن زاد على ذلك فلا يُفلح.

ولذلك قال الزبيدي صاحب تاج العروس:

ومــن يكــن في فهمــه بــلادة   فليصرــف الوقــت إلى العبــادة

***

الذي يشعر في نفسه أنه صاحب بلادة وليس طالب علم, لن يكون طالب علم فليصرف الوقت إلى العبادة.

ومــن يكــن في فهمــه بــلادة   فليصرــف الوقــت إلى العبــادة

أو غيرهــا مــن كــل ذي ثــواب   ولـــو بحســـن القصـــد في

***

فالإنسان عليه أن ينشغل بما يُصلحه ويصلح له, أما إمامنا فكانت عنده الخميرة الجيدة من أول عمره على العلم, فأقبل آخرًا على التصنيف.

وهذا فيه أن سُنة كثيرٍ من العلماء أنهم لا يُقبلون على التصنيف إلا مؤخرًا, إلا بعد أن ينضجوا وبعد أن تكتمل عندهم الملكة.

ولذلك مَن صنَّف في مطلع حياته إذا نظر بعد أن صار إمامًا وبعد أن صارت عنده الملكة يستطيع أن ينتقد أمورًا كثيرة فيما صنفه في بداية الطلب.

فكان كثيرٌ منهم لا يصنف إلا في آخر حياته.

تفرد في وقته ببغداد في علم الفرائض والحساب, وسمع منه خلقٌ كثيرون.

قال الحافظ ابن حجر في الدُرر الكامنة: كان زاهدًا خيرًا, ذا مروءة وفتوة, وتواضع, ومحاسن كثيرة, وكان طارحًا للتكلف على طريقة السلف, وكان محبًا للخمول, لا يُحب الشُهرة, وكان شيخ العراق على الإطلاق.

وأما مصنفاته: فقد صنف في علوم كثيرة, ومن ذلك:

تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل في أصول الفقه, وهذا الكتاب هو أصل الكتاب الذي معنا, فالكتاب الذي معنا مختصر من هذا الكتاب.

ثم كذلك قواعد الأصول ومعاقد الفصول, وهو مختصر مما قبله.

وشرح المحرر في الفقه, وشرح العمدة, واللامع المغيث في علم المواريث, ومراصد الاطِّلاع وهو مختصر لمعجم البلدان لياقوت الحموي, وهي مطبوعٌ في ثلاثة أجزاء.

توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليلة الجمعة عاشر صفر سنة تسع وثلاثين وسبع مائة, أي بعد موت شيخ الإسلام ابن تيمية بكم سنة؟ بأحد عشر. عامًا, وكانت جنازته مشهودة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى.

وأما عن هذا الكتاب الذي بين أيدينا الآن فهو كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول فيُعد هذا الكتاب من أنفع المختصرات في أصول الفقه عند الحنابلة.

الحنابلة لم تكن لهم طريقة معينة انفردوا بها في التأليف في أصول الفقه, فمنهم مَن سار على طريقة المتكلمين, ومنهم من سار على طريقة أهل الرأي.

فهذا المختصر من أنفع المختصرات في أصول الفقه عند الحنابلة, وقد أثنى عليه العلماء قديمًا وحديثًا.

فابن بدران يقول في كتابه المدخل أو ذكره في مقدمة متون الحنابلة المختصرة وقال عنه: إنه مختصرٌ مفيد.

ونوَّه بشأنه عالم الشام الشيخ جمال الدين القاسمي حيث يقول: وما وقفنا عليه حتى رأيناه من أنفس الآثار الأصولية وأعجبها سبكًا وألطفها جمعًا للأقوال وإيجازًا في المقال.

وكذلك لمَّا أراد الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي المملكة السابق رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يُدخل تدريس هذا العلم في حِلق المساجد كما يذكر الشيخ عطية سالم في مقدمته لكتاب المذكرة في أصول الفقه للشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: أنه اختار هذا الكتاب, وقال: إنه من أنفع الكتب, فقام بتدريسه الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حِلق المساجد.

فهو كتابٌ عظيم, أثنى عليه العلماء قديمًا وحديثًا.

فهذا المختصر يمتاز عن غيره بأمور:

أولًا: وضوح العبارة وسلامتها من التعقيد الذي لا تخلو منه معظم المتون في هذا الفن.

لماذا سلم من هذا التعقيد؟ لأن ترك عبارات المتكلمين والمناطقة وغير ذلك مما هو معقَّدٌ.

وكثيرٌ من هذا الأمور كما قلنا: لا قيمة لها في هذا الفن.

ولذلك قال الشاطبي في مقدماته للموافقات في المقدمة الرابعة, قال: **كل مسألةٍ مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهية أو آدابٌ شرعية, أو لا تكون عونًا في ذلك: فوضعُها في أصول الفقه عارية, يعني لا قيمة لها, لا ينبغي أن توضع في أصول الفقه.**

الأمر الثاني: أنه مع إيجازه فقد عُني بالمسائل الأصولية التي يحتاجها الفقيه, وأغفل ما لا تعلق للأصول به من مباحث علم الكلام وآراء المتكلمين, فترك هذه الأمور التي لا دخل لها بعلم الأصول, فهذه الأمور لا ينبغي أن تدخل في هذا الباب.

وقال السمعاني في قواطع الأدلة كذلك مؤكدًا لهذا الأمر قال: **علم الفقه علمٌ مبني على منهج الازدياد, لماذا؟ لأن هناك الكثير من الحوادث التي تحدث وتستجد والنوازل, فهو علمٌ مبني على الازدياد, لأن الحوادث لا حصر لها, وطالب الزيادة في منهج الزيادة معانٌ منصور, طالب الزيادة في منهج الزيادة؛ المنهج الذي فيه زيادة كمنهج الفقه هذا معانٌ منصورٌ من قِبل الله عَزَّ وَجلَّ, وطالب الزيادة على ما لا مزيد عليه يعني أصول الفقه ويعني أمور الاعتقاد, قال: فمُبعدٌ مخذول.**

الأمر الثالث: أنه جرى في ترتيبه وأسلوبه على منهج فريد يختلف عن غيره من كتب الحنابلة خاصة, وغيرها عامة: ففيه من التعريفات والتقسيمات ما لا يوجد في غالب المتون, هذه التقسيمات والتعريفات تُعين على فهم الباب.

مقدمة المؤلف

هذا هو المجلس الثاني في شرح كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول للإمام عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

كنا في الدرس الماضي قد أخذنا مقدمات في هذا العلم في نشأته واستمداده, وكذلك في طُرق التأليف فيه وأهميته.

واليوم إن شاء الله نبدأُ في متن الكتاب, حيث قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله على إحسانه وإفضاله كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله، وأصلي وأسلم على نبيه المكمل بإرساله، المؤيد في أقواله وأفعاله.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: بسم الله الرحمن الرحيم: فبدأ مصنفه بالبسملة اقتداءً بكتاب الله تعالى, وكذلك بسنة النبي العملية والقولية:

أما سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العملية: أنه كان يبدأ رسائله بالبسملة, كما عند البخاري في رسالته إلى هرقل عظيم الروم وغيره.

وأما سنته القولية فدليل ذلك ما جاء في الصحيح أنَّ رسولَ اللهِ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمَّا صالَح قريشًا يومَ الحُديبيَةِ قال لِعليٍّ: (اكتُبْ بِسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ) فقال سُهيلُ بنُ عمرٍو: لا نعرِفُ الرَّحمنَ الرَّحيمَ، اكتُبْ باسمِك اللَّهمَّ.

وأمَّا حديث " كل أمر لا يبدأ بالبسملة أو بحمد الله فهو اقطع أو.... " فلا يثبت عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولذا نجد بعض أهل العلم ينفون وجود سنة قولية في البدء بالبسملة، لكن الصحيح وجود ذلك كما في صلح الحديبية، وهذه سنة عزيزة عض عليها يا طالب العلم.

فتأسى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وكذلك بدأ بالبسملة اقتداءً بأئمة التصنيف, فإنه ما من مصنف يصنف إلا وغالبًا يبدأ بالبسملة, وكذلك تبركًا بها, فالباء كما سنعلم للتبرك والاستعانة.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم.

البسملة تتضمن جارًا ومجرورًا, وصفة وموصوفًا: فالجار والمجرور بسم الله, والموصوف هو الاسم الحسن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى وما جاء بعده صفاتٌ له.

فبدأ المصنف بقوله: بسم الله, والجار والمجرور كما قال أهل العلم: متعلقٌ بمحذوف.

هل هذا المحذوف يُقدَّر اسمًا أم فعلًا؟ كلاهما جاء في كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, فقال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ [العلق: 1], فجاء بالفعل, وقال كذلك: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا ﴾ [هود: 41], فجاء بالاسم.

إما أن يُقدَّر اسمًا أو أن يُقدَّر فعلًا, وإن كان بعض أهل العلم رجح وهو الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على هذا المتن رجح تقدير الفعل, قال: لأن الأصل في العمل الفعل, وكذلك يقدّر متأخرًا, فتقول: بسم الله أقرأ, بسم الله أذبح, بسم الله أبدأ, بسم الله أكتب, فيقدَّر متأخرًا تبركًا باسم الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم

وهذان اسمان من أسماء الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, بسم الله: الله الاسم الحسن, وهذا الاسم معناه: المألوه محبةً وتعظيمًا, فهي من أَلِه يأله إلهةً فهو مألوه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى, أي معبودٌ محبةً وتعظيمًا، قال ابن عباس رضي الله عنهما: الله ذو الألوهيَّةِ والعبوديَّةِ على خلقِهِ أجمعينَ.

والرحمن: اسمٌ من أسمائه الخاصة به التي لا يشاركه فيها أحدٌ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى, فلا يسمى أحدٌ بالرحمن, ولا يُوصف كذلك بأنه رحمان.

والرحيم كذلك: اسم من أسمائه تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فعيل بمعنى فاعل أي راحم سبحانه وتعالى، لكنها أبلغ في الدلالة على الصفة وكمالها.

واختلف أهل العلم في الفرق بينهما: وأرجح الأقوال: أن الرحمن يتضمن صفة ذات لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, فالرحمن أي ذو الرحمة الواسعة التي لم يزل ولا يزال يتصف بها سبحانه, فهي لازمةٌ له.

والرحيم: ذو الرحمة الواصلة يوصِلها لمن يشاء من عباده، فهي تتضمن صفة فعله سبحانه.

الرحمن: من أوسع الأسماء أثرًا في هذا الكون, ولذلك ذُكر مع أوسع المخلوقات الذي هو العرش, قال: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: 5].

فقال: أحمد الله على إحسانه وإفضاله

الحمد هو الاعتراف للمحمود بصفات الكمال مع محبته وتعظيمه, هكذا حدَّه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله عز وجل محمود على ما له من صفات الكمال ونعوت الجلال، محمود في ربوبيته وألوهيته، محمود على إنعامه على خلقه سبحانه، له الحمد في المبدأ والمنتهى، وهو أهلٌ لذلك سبحانه.

والحمد ملازم للاسم الحسن " الله"، ولذا لا يجري على الألسن : أحمد الرحمن، وذلك لأن اسم " الله" يتضمن جميع صفات الجمال والجلال والكمال، ولذا قال جمهور أهل العلم إنه الاسم الأعظم.

والمصنف ها هنا عبَّر بالجملة الفعلية ليفيد بذلك التجدد والحدوث, والأفضل ما جاء في حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يقول: إن الحمد لله نحمده, فكان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجمع بين الجملة الإسمية والجملة الفعلية, فالجملة الإسمية تدل على الثبوت والاستقرار, والجملة الفعلية تدل على التجدد والحدوث.

قال: أحمد الله على إحسانه, والإحسان ضد الإساءة وفوق العدل, فهو عدلٌ وزيادة.

والإفضال هو الزيادة, وهو كل عطيةٍ لا تلزم مَن يُعطي.

وجاء في اللسان أن الإحسان والإفضال بمعنىً واحد, أي أنهما قريبان في المعنى, فيكون العطف من باب التوكيد.

قال: أحمده على إحسانه وإفضاله كما ينبغي لكرم وجهه: وهذا فيه إثبات الوجه لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27], ففي هذه الآية إثبات الوجه لله, وكذلك وصفه بالجلال والإكرام.

قال: كما ينبغي لكرم وجهه: أي هذا ما ينبغي منا أن نفعله تجاه ربنا تَبَارَكَ وَتَعَالَى أن نحمده, وهذا من حيث الإجمال, أما من حيث التفصيل: فلا يمكن لأي أحدٍ أن يأتي بالحمدِ على الوجه الكامل المُفصَّل, وذلك لعجز المخلوق, حتى قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا أُحصي ثناءً عليك, أنت كما أثنيت على نفسك»، ولأن ذلك لا يكون إلا بعد الإحاطة بأسمائه وصفاته سبحانه، وهذا ما لا سبيل لأحد عليه، لاستئثاره بذلك سبحانه دون خلقه كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

قال: كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله: أما الكرم فاسم جامع لصفات الشرف والجمال والجلال، والجلال هو العظمة كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما عند ابن كثير في التفسير في قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27], قال: ذو الجلال أي ذو العظمة والعز والقوة والغلبة والمنعة, وهذا يدل على كمال سلطانه وقهره وعلى تمام صفاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ثم قال: وأصلي وأسلم على نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ونبيه ها هنا علمٌ بالغلبة, فإنه إن أُطلق فإن الذي يأتي في الذهنِ ينصرف إلى نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وليس لغيره من الأنبياء.

قال: وأُصلي وأسلم على نبيه المكمل بإرساله: هكذا جاء في المخطوطة, وليس في المخطوطة وأصلي وأسلم, ولذلك نبه بعض الشراح أن هناك بعض الزيادات التي زادها المحقق مما لا ينبغي له أن يفعلها: إن أراد أن يُثبت شيئًا أثبته في الحاشية, أما أن يُثبتها في أصل المخطوطة ثم يقول: وذلك امتثالًا لقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: 56]: فهذا مما لا يجوز.

فهو قال ها هنا: وأصلي وأسلم, وفي المخطوطة وأصلي فقط, فاقتصر على الصلاة, وهذا فِعل بعض أهل العلم, وكأنهم رأوا عدم الكراهة في ذلك.

وممن فعل ذلك الإمام مسلمٌ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمته للصحيح, فإنه كان يقتصر على الصلاة على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وممن أكثر من ذلك جدًا بل هو غالب فعله: الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرسالة, فإنه في الرسالة يقتصر في الصلاة على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا يضم إلى ذلك السلام، وكذلك الحافظ ابن منده رحمه الله في كتابه العظيم (الإيمان) حتى إن الشيخ الدكتور علي بن ناصر الفقيهي جعل يضع (وسلم) بين معقوفتين في الكتاب كله، لأنه ليست في الأصل.

فهؤلاء رأوا أن لا كراهة في ذلك, والعلماء وجَّهوا فعلهم هذا بأحد أمرين:

أما الأمر الأول: فهو أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«مَن صلَّ عليَّ واحدة صلَّ الله عليه عشرًا»**, فما قال: مَن صلى عليَّ وسلم, فالاقتصار على الصلاة فيه دليل على عدم الكراهة, يعني لو أن إنسانًا قال: صل الله على محمد, ولم يقل صل الله وسلم على محمد فهذا لا كراهة فيه, هذا التوجيه الأول.

وأما توجيههم للآية وهي قوله تعالى: ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: 56]: فقالوا: إن ذلك من دلالة الاقتران, ودلالة الاقتران ضعيفة, خاصة إذا كانت في الجُمل.

ما معنى هذا الكلام؟ الآية عطفت السلام على الصلاة, ولا يلزم من ذلك أن تجمع بين الصلاة والسلام, لماذا؟ لأنه قد يجمع بين حكمين مختلفين عن طريق عطف الجُمل, كما قال الله عَزَّ وَجلَّ في سورة الأنعام: ﴿ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: 141], كلوا: هذا أمر, والأمر هنا ليس للإيجاب بلا شك, وإنما هو للإباحة والامتنان, ثم قال: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: 141], فالأمر الثاني ها هنا للوجوب.

فمن قال إنه يجوز أن نقتصر على الصلاة قال: لأن ذلك الذي في الآية من دلالة الاقتران وهي ضعيفة في الجمل قوية في المفردات، والأكمل في ذلك الجمع بينهما، وأما إفراد الصلاة فجائز، ولا كراهة في ذلك على الصحيح.

قال: وأصلي على نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:هذه جملة خبرية من جهة اللفظ إنشائية من جهة المعنى، أي: أطلبُ الصلاة على النبي، ولكن ما المقصود بالصلاة على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

جاء عن أبي العالية كما عند البخاري معلقًا أنه قال: صلاة الله على عبده ثناؤه عليه عند الملائكة, وصلاة الملائكة الدعاء.

صلاة الله على نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثناؤه عليه عند الملائكة, وهذا ثبت كذلك فيما أظن عن الخليل بن أحمد, قال: وصلاة الملائكة الدعاء, فصلاة الله عَزَّ وَجلَّ ثناؤه على نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وذكره بِكل جميل عند الملائكة في الملأ الأعلى.

وأما إطلاق القول بأن الصلاة تعنى الرحمة فضعيف، ومما يبين ضعف ذلك ما جاء في سورة البقرة؛ أن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ [البقرة: 157], فعطف " الرحمة " على " الصلوات " والعطفُ يقتضي المغايرة فتبيَّن بدلالة الآية الكريمة ، واستعمال العلماء رحمهم الله للصلاة في موضع والرحمة في موضع : أن الصَّلاة ليست هي الرحمة .

قال: وأصلي على نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أصلي: هذه جملة خبرية لفظًا إنشائية معنىً, أي أطلب الصلاة على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وأُسلِّم على نبيه المكمَّل بالرسالة, السلام على النبي يعني الدعاء بسلامة بدنه – حال حياته – ، وسلامة دينه صلى الله عليه وسلم بعد مماته، والمراد من قول المصنف أن تمام كمال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان بالرسالة: ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾ [الحج: 75], فالاصطفاء بالرسالة من تكميل الله عَزَّ وَجلَّ لهم.

قال: المؤيد في أقواله وأفعاله: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [النجم: 3، 4], وقال: ﴿ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال: 62], فالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤيدٌ في أقواله وأفعاله, حتى لو اجتهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما سيأتي في باب الاجتهاد, لو اجتهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأخطأ فإن الله عَزَّ وَجلَّ يؤيده ويُرشده لِما هو صواب.

قال: ﴿ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ [التحريم: 1], قال: ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: 43], وكذلك ما وقع في أسرى بدر, فالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤيد في أقواله وأفعاله.

ثم قال: وعلى جميع صحبه وآله.

وعلى جميع صحبه: الصحب صَاحِب وصَحَابِيّ والأصل في النسبة أن تكون للمفرد، ولكن إذا كان الجمع دالا على علم، أي على مجموعة متجانسة كأنها مفرد، جازت النسبة إليه، مثل: أنصاري، وصحابي.

والصحابيّ: مَن اجتمع بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو مَن لقي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وآمن به ومات على ذلك, وإن تخلل ذلك ردة على الصحيح من أقوال أهل العلم.

فالصحابي لا بد أن يجتمع بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فمن آمن بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في عهده ولم يجتمع به فلا يسمى صحابيًا, وإنما هو تابعي, يجتمع بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويؤمن به, ويموت على ذلك الإيمان.

قال: وعلى جميع صحبه وآله: مَن آل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ هذا فيه خلاف, وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في جلاء الأفهام أوصل هذا الخلاف إلى أربعة أقوال أو خمسة, والأظهر أنهم أزواجه ومن آمن به من أهل بيته أو هم أتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على دينه.

فإن قلنا: هم أتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على دينه: دخلت قرابته من أهله الذين آمنوا به, لأنهم آل من الجهتين, أما الجهة الأولى: فهم أتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وأما الجهة الثانية: فهم أقرباؤه.

قال: وعلى جميع صحبه وآله: فجمع هنا بين الصحب والآل مخالفة للمبتدعة من الرافضة الذين يُكفِّرون أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا يثبتون الإسلام إلا لنفرٍ قليل منهم.

ثم قال: هذه قواعد الأصول ومعاقد الفصول: هذه: اسم إشارة, فلا بد من وجود المُشار إليه, يعني أنت تقول: هذا محمد, فمحمد الذي أشرت إليه موجود, لا بد أن يكون المشار إليه موجودًا: إما حسًا أو ذهنًا:

فإن كان المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتب المتن أولًا ثم ثنَّى بعد ذلك بالمقدمة: فالمشار إليه حسي؛ لأنه موجود.

وإن كتب المقدمة أولًا: فالمشار إليه ذهني.

قال: هذه قواعد الأصول ومعاقد الفصول.

هذه قواعد الأصول: القواعد: جمع قاعدة, وهي لغة: الأساس حسيًا كان هذا الأساس أو معنويًا, كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ ﴾ [البقرة: 127], فالقواعد هاهنا قواعد حسية.

أو معنوية كقواعد الدين: أي دعائمه.

وأما القواعد في الاصطلاح: فهي قضايا كلية ينطبق حكمها على جميع جزئياتها, وُضعت هذه القضايا لاستنباط الأحكام الشرعية العملية.

القاعدة هي قضية كلية, وقلنا في الدرس الماضي: إن القاعدة قد نقيدها فنقول: قاعدة فقهية, قاعدة أصولية, قاعدة لغوية, قاعدة نحوية, فالقواعد قضايا كلية يندرج تحتها جزئيات كثيرة لا حصر لها, كقاعدة الأمر للوجوب والنهي للتحريم, فهذه تسمى قاعدة أصولية.

قال: هذه قواعد الأصول, وسيأتي معنى الأصول, ومعاقد الفصول: الفصول جمع فصل, فمعنى هذا أن هذا الكتاب يحتوي على فصول, والكتب غالبًا تحتوي على أبوابٍ وفصول وأجزاء, حتى يسهل العلم.

فقواعد الأصول معروفة, ومعاقد الفصول: المعقد من العقد, معاقد مفاعِل جمع معقَد مفعَل, وهو من العقد الذي هو الشد والتوثيق, فقوله: معاقد الفصول أي مجامع فصول علم الأصول, فكأن المصنف يريد أن يقول في هذه المقدمة: إن هذا المتن الذي وضعته قد جمعتُ فيه فصول أصول الفقه ووثقت بعضها ببعض, فسماه معاقد الفصول.

قال: من كتابي المسمى بتحقيق الأمل.

قلنا: أن هذا مختصر منه, مجردة عن الدليل، وهذا لأجل الاختصار, فلم يذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما سنرى في هذا المتن الدلائل على القواعد التي يذكرها.

ثم ذكر العلة من وضع هذا المتن واختصاره: قال: تذكرةً للطالب المستبين، وتبصرةً للراغب المستعين، وتذكرة وتبصرة مفعول لأجله: أي من أجل تذكير الطالب المستبين ومن أجل تبصير الراغب المستعين, فتذكرة لمن درس ذلك قبلُ, فمن درس الأصول قبل ذلك فهذا المتن تذكرة له, وتبصرة للراغب المستعين: فهذا يكون للمبتدئ, وكذلك الذي يحتاج لأحدٍ يعينه.

قال: وبالله أستعين، وعليه أتوكل: أي لا أطلب العون إلا من الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, ولذلك جاء بصيغة الحصر وهو تقديم ما حقه التأخير: قال: بالله أستعين, كما نقول في القُرآن: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: 5].

قال: وعليه أتوكل: وهي كالتي قبلها: أي أعتمد عليه وأفوض أمري إليه, وقدم الجار والمجرور كذلك للحصر.

هل هناك فرقٌ بين التوكل والاستعانة؟ قال العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الفرق بين الاستعانة والتوكل: أن الاستعانة مقارنةٌ للفعل, والتوكل سابقٌ لهذا الفعل.

قال: وهذا إذا جُمع بينهما, وأما في الإفراد: فهما بمعنىً واحد.

فلو جيء بالتوكل وحده فهو يتضمن كذلك معنى الاستعانة, ولو جيء بالاستعانة وحدها فهي تتضمن معنى التوكل كما في الإيمان والإسلام وكما في المسكين والفقير.

والتوكل عملٌ قلبي, ولذلك كثيرٌ من أهل العلم على **عدم جواز قول القائل: توكلت على الله ثم عليك**, الكثير على عدم جواز قول ذلك, لماذا؟ لأن التوكل عملٌ قلبي محض

قال: وهو حسبي أي كافيّ, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال: 64], أي الله كافيك وكافي مَن اتَّبعك من المؤمنين, وهذا هو التفسير الصحيح لهذه الآية, فللسلف قولان في هذه الآية, وهذا القول رجحه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

اللهُ حسبُ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحسبُ مَن اتبعه من المؤمنين, والحسبُ لا يكون إلا لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, فلا يصح أن تقول: حسبي النبي, أو حسبي فلان, إنما حسبي الله عليه توكلت.

ولذلك في آيات القُرآن أثبت الله عَزَّ وَجلَّ الحسبَ لنفسه والرغبة لنفسه دون مَن سواه, قال الله عَزَّ وَجلَّ في سورة التوبة: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴾ [التوبة: 59], فقصر الحسب عليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى, وإتيان الفضل قالوا: سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ, فالإتيان لله ولرسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, والرغبة لا تكون إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى, قالوا: إنا إلى الله راغبون.

قال: هو حسبي ونعم الوكيل المعين, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾ [آل عمران: 173], والمعين إخبارٌ عن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»**، وهذه الكلمة كلمة جليلة القدر عظيمة النفع، تقال في السراء والضراء كم ا جمع الله بينهما في كتابه حين قال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾

ثم شرع المصنف بعد ذلك في المقصود من هذا المتن, فقال:

حد أصول الفقه، وأركانه

أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وهو المجتهد.

بناءً على ما ذكر المصنف فأركان هذا العلم ثلاثة:

- معرفة دلائل الفقه إجمالًا,
- وكيفية الاستفادة منها,
- وحال المستفيد,

ويضيف بعض أهل العلم لهذه الأمور الثلاثة أمرًا رابعًا وهو الحكم الذي هو ثمرتها ..

ولذلك إذا أردنا أن نُلخص مسائل أصول الفقه في شكلٍ يسير نستطيع أن نرسمه هكذا على حد تعريف المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: المسائل التي يقوم عليها هذا العلم أعني علم أصول الفقه هي: أدلة الفقه إجمالًا.

الأمر الثاني: كيفية الاستفادة.

الثالث: حال المستفيد.

ورابعاً ثمرة ذلك: الحكم.

أما أدلة الفقه إجمالًا: فإننا ندرس في علم أصول الفقه أدلة الفقه المتفق عليها, وهي الأدلة الأربعة كما سيأتي: الكتاب والسنة والقياس والإجماع والمختلف فيها كذلك, كقول الصحابي وشرع مَن قبلنا والاستحسان وغير ذلك.

كيفية الاستفادة: أي كيف تتم الاستفادة من هذه الأدلة وذلك بإعمال طُرق الاستنباط, فالمراد كيفية الاستفادة من أدلة الشريعة الكلية ومقاصدها.

حال المستفيد: ما المقصود بالمستفيد؟ أي طالب الفائدة ومستخرجها من الدليل الشرعي، وهو ابتداءً المجتهد, فهم يعنون في هذا الباب المجتهد لا المقلد, لأن المقلد ليس عنده الآلة التي تمكنه من النظر وإعمال الفكر في المنظور فيه أي الدليل.

الحكم, ويعنون به أمورًا أربعة:

أما الأمر الأول: فالحكم نفسه.

ما المقصود بالحكم الشرعي؟ ستأتي الأحكام الشرعية فمنها ما هو تكليفي, ومنها ما هو وضعي.

ويعنون كذلك بالحكِم أو فيما يُدرس في هذا الباب الحاكم, مَن الحاكم؟ ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57], وهل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حاكمٌ يُشرِّع أم أنه يُبلغ؟ هذا يُدرس في هذا الباب.

ويعنون كذلك المحكوم فيه, ما المقصود بالمحكوم فيه؟ فِعل المكلف.

ويعنون كذلك به المحكوم عليه الذي هو المكلف.

وكل نقطة من هذه النقاط لها فروع ومتعلقات: فالمحكوم عليه –المكلف– ما شروط التكليف؟ كذلك فعل المكلف ما شروط فعل المكلف؟ لا بد من وجود شروط.

كذلك الحاكم, وكذلك الحُكم نفسه على التفاصيل التي ستأتي.

صوَّر ذلك الغزالي رحمه الله في كتابه المستصفى وكأنها شجرة لها أصول وفروع وثمرة، ومستثمر، واستثمار، ومُثمَر:

قال رحمه الله: **فإذن جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب:**

القطب الأول: في الأحكام، والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة.

القطب الثاني: في الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبها التثنية؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المُثمر.

القطب الثالث: في طريق الاستثمار، وهو وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول.

القطب الرابع: في المُستثمِر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه؛ فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما.

أنت لو تصورت هذا الرسم عرفت كل ما يُدرس في أصول الفقه, لا تخرج مسألة عن هذا الرسم: أدلة الفقه إجمالًا, كيفية الاستفادة, حال المستفيد, الحكم.

قال: أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالًا:

بدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ها هنا بتعريف هذا العلم باعتباره لقبًا على هذا الفن, فمن أهل العلم مَن يبدأ بتعريف العلم باعتبار مفرديه, فيُعرِّف كلمة الأصول أولًا ثم بعد ذلك يُعرِّف كلمة الفقه, ثم بعد تعريف الجُزأين أو المفردين يُعرِّف هذا المركب الإضافي.

المصنف ها هنا بدأ بتعريفه باعتباره مركبًا إضافيًا, فقال: أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه, والمراد بالمعرفة ها هنا: العلم والتصديق لا مجرد التصور.

عندنا تصورٌ, وتصديق.

وكثيرًا ما نسمع قاعدة تقول: الحُكم على الشيء فرعٌ عن تصوره, ما معنى هذه القاعدة: الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره.

ما التصور؟ التصور هو إدراك المفردات في الذهن. عندي جملة تقول: الصلاة واجبة, فالتصور يكون للمفردات.

عندنا كم مفردة؟ مفردتان : الصلاة، واجبة, فلا بد أن تتصور أولًا في ذهنك معنى الصلاة, ثم بعد ذلك معنى الوجوب, فالتصور يكون للمفردات: عندنا إيجاب عندنا تحريم عندنا ندب, عندنا كراهة, فتصور وإدراك هذه المفردات في الذهن هذا يسمى بالتصور.

وكذلك الصلاة, فإذا تصورت معنى كلمة الصلاة ومعنى كلمة الوجوب هناك نسبة بين المفردتين: أنت تريد أن تُثبت أو أن تنفي هذه النِسبة, هل الصلاة واجبة أم ليست بواجبة؟ فالحكم على هذا التركيب يسمى بالتصديق، سمي بذلك لأنه يحتمل الصدق والكذب، فسمي بأشرفهما.

إذًا إذا أراد المفتي أو المجتهد أن ينظر في مسألة فعليه أمران:

الأمر الأول: ما يسمى بالتصور, أن يكون عالمًا بهذه المفردات التي سيحكم عليها, ثم بعد ذلك بأن يُثبت هذه النسبة أو أن ينفيها, فيستخرج لنا حكمًا هل الصلاة واجبة أم ليست بواجبة.

فقال: معرفة دلائل الفقه: المراد بالمعرفة هنا العلم والتصديق, يعني ليس مجرد التصور, فالمجتهد لا بد أن يُدرك النسبة الحكمية بين الحقائق بالإيجاب والسلب.

قال: معرفة دلائل الفقه يعني معرفة الأحوال المتعلقة بهذه الأدلة, يعني أن يعرف أن الأمر مثلًا عند التجرد للوجوب والنهي عند التجرد من القرينة يفيد التحريم, وأنه يُعمل بالعام حتى يرد ما يُخصصه ويُعمل بالمطلق حتى يرد ما يقيده, إلى غير ذلك.

معرفة دلائل الفقه, ما المقصود بالدلائل؟ الدلائل جمع دليل, والدليل: هو ما وصَّل إلى المراد قطعًا أو ظنًا, وقيل: الدليل هو المُرشِد إلى المطلوب, وهذا سيأتي بعد ذلك.

قال: **معرفة دلائل الفقه.**

هذه إضافة تفيد العموم, سيأتي بعد ذلك في ألفاظ العموم أن الجمع المضاف يفيد العموم, فهذا يُدخل دلائل الفقه المتفق عليها وكذلك المُختَلف فيها.

إجمالًا: معنى ذلك أن الأصولي لا ينظر في كل دليل تفصيلي لمسألةٍ جزئية, هذه ليست للأصولي إلا على سبيل التمثيل, وإنما هذا شُغل الفقيه المجتهد, فالأصولي ماذا يصنع؟

ينظر في أدلة الفقه الإجمالية من جهة حُجيتها, أدلة الفقه الإجمالية كما قلنا: الكتاب والسُنة والإجماع والقياس, وكذلك الأدلة المختلف فيها.

ما الدليل على حُجية الإجماع؟ قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 13], قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة», يأتي إلى هذه الأدلة وغيرها ويُثبت حجية الإجماع.

ما الدليل على حُجية السُنَّة؟ قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: 92], ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: 54], قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فمن رغب عن سنتي فليس مني», هو يُثبت هذه الأدلة الإجمالية, حجية هذه الأدلة, ثم بعد ذلك يبين طرق الاستنباط التي يسلطها الفقيه ويوظفها ليستنبط الأحكام من هذه الأدلة, ليستخرج حكم المسألة.

فقوله: معرفة دلائل الفقه إجمالًا, فإجمالًا حال من الأدلة, يعني حال كونها مُجملة, وبعضهم أعربها تمييزًا للمعرفة كالسُبكي في المنهاج.

فالدليل عند الأصوليين نوعان: دليل إجمالي, وهو الدليل الكلي: كتاب سُنة إجماع قياس, أو قاعدة كلية مستنبطة عن طريق الاستقراء: الأمر للوجوب, النهي للتحريم.

وكذلك قد يفزع إلى الدليل التفصيلي, يعني قد تجد في كتب الأصول مثلًا دليلًا تفصيليًا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43], «صلوا كما رأيتموني أصلي», لا تقربوا الزنا, يأتي بدليل تفصيلي.

لماذا يأتي بدليل تفصيلي؟ هل ليدلل على حكم مسألة؟ لا يأتي ليدلل على حكم مسألة وإنما يأتي بها من باب التمثيل, يعني هو يعطيك القاعدة الكلية: الأمر للوجوب, مثلًا تقول: قراءة الفاتحة في الصلاة واجبة, في كل الصلوات واجبة, فأنا أسألك: ما الدليل على أن قراءة الفاتحة في كل الصلوات واجبة؟ تقول: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

المثال التمثيلي الجزئي كيف؟ أقول: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة»: وصلاة نكرة في سياق النفي, فتعم كل صلاة, فهذا يدل على أن قراءة الفاتحة واجبة في كل الصلوات.

قال: وكيفية الاستفادة منها:

أي معرفة كيف يستفيد من هذه الأدلة عن طريق قواعد الاستنباط, وهذا كأن يعرف دلالات الألفاظ وشروط الاستدلال كما سيأتي حتى يفقه مراد الله ورسوله. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: المقصود من أصول الفقه -أي موضوع هذا العلم - أن يفقه مراد الله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالكتاب والسُّنة. هذا هو المقصود والغاية الكبرى من علم أصول الفقه، الفقه عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فهو إذن من علوم الآلة، بل من أشرف علومها.

قال: وحال المستفيد وهو المجتهد.

والمستفيد: هو طالب الفائدة وهو طالب الحكم من الدليل.

وخصه ها هنا بالمجتهد, لأن بعض العلماء قال: أن المستفيد يدخل فيه المقلد, ولكن الراجح أن المعنيَّ بذلك هو المجتهد, فهو الذي عنده آلة النظر, فالمقلد ليس من أهل الفقه والاجتهاد؛ لأن المقلد حاكٍ لقول غيره, يحكي قول غيره, ليست عنده الآلة التي يستطيع من خلالها أن يسلط قواعد الاستنباط على الأدلة التفصيلية ليُخرج لنا الأحكام.

وحال المستفيد وهو المجتهد, قلنا: هذه الثلاثة أضاف إليها بعض العلماء أمرًا رابعًا وهو الحكم لأنه ثمرة ذلك.

قال: والفقه: بعد أن انتهى من تعريف أصول الفقه باعتباره لقبًا سيُعرِّفه باعتبار مفرديه, فبدأ بالمضاف إليه, قال: والفقه لغة: الفهم.

فالفقه هو مطلق الفهم للأشياء الخفية والجلية, ودليل أنه بمعنى الفهم: قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه: 27، 28]: أي يفهموا قولي.

وكذلك قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ على لسان قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: 91], أي ما نفهم كثيرًا مما تقول، ودعوة شعيب واضحة جلية لا خفاء فيها.

وقول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «مَن يُرد الله به خيرًا يُفقهه في الدين».

فالفقه هو مطلق الفهم, هذا من جهة اللغة.

ويقال: فقِه الرجل وفقُه الرجل, وتفقه كذلك إذا سعى لذلك وتعاطاه.

قال: الفقه لغة: لغة إعرابها أنها منصوبة على نزع الخافض, أصلها الفقه في اللغةِ,

واصطلاحًا: معرفة أحكام الشرع المتعلقة بأفعال العباد.

والمعرفة هاهنا تشمل العلم والظن: لأن هناك من الأمور ما هو معلوم قطعًا كوجوب الصلاة وأن الصلاة خمسٌ, ومنها ما قد يكون ظنيًا: إما لعدم ثبوت الدليل على جهة القطع كأن يكون أخبار أحاد, أو بعدم القطع بدلالة هذا الدليل على الحكم, فيكون الحكم ظنيًا.

فالفقه معرفة أحكام الشرع, قلنا المعرفة تشمل العلم والظن.

وقوله: أحكام الشرع: سيأتي تعريف الحكم, وهذه الإضافة تُخرج غيرها, فتُخرج الأحكام العقلية والعادية, فهو مقصور على معرفة الأحكام المتلقاة من الشرع، فهو من إضافة المصدر إلى سببه.

وأما الأحكام المتلقاة من العقل أو العادة فلا تدخل في هذا الباب.

أما العقل: فكقولنا: الواحد نصف الاثنين.

وأما العادة: فكقولنا: حرارة الجو ترتفع صيفًا, فهذا معلومٌ بالعادة.

فقال: معرفة أحكام الشرع المتعلقة بأفعال العباد, وأفعال العبادِ تشمل القول والفعل, فالقول فعل, فلا يقتصر في ذلك على أعمال الجوارح, وإنما القول فعل وكذلك الترك فعل فهو يدخل في هذا الباب.

قال الله عَزَّ وَجلَّ عن الترك: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 79], فسمى تركهم النهيَ عن المنكر فعلا، وقال بعض الصحابة وهو يرتجز:

لئن قعدنا والنبي يعملُ ... لذاك منا العمل المُضَلَّلُ

فسمى القعود عن العمل عملاً, وكذلك قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «المسلم مَن سلم المسلمون من لسانه ويده», فسمى ترك أذية المسلمين سماه إسلامًا, والإسلام عمل, «من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه».

وكذلك قول اللسان يدخل في أفعال العبدِ, فقول اللسان فعل كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: 112], فسمى زُخرف القول فعلًا.

فقال في حد الفقه من جهة الاصطلاح: معرفة أحكام الشرع المتعلقة بأفعال العبادِ, فهي تتعلق بأفعال العباد, لا تتعلق بذواتهم: كالصلاة والزكاة والحج والمعاملات وغيرها من الأحكام العملية.

بعض العلماء يزيد على هذا الحد زيادةً مهمة فيقول: معرفة أحكام الشرع المتعلقة بأفعال العباد **بأدلتها التفصيلية.**

أي أن يعرف حكم المسألة بدليلها التفصيلي, فهذا يسمى فقهًا, ليُخرج المقلد, لأن معرفة المقلد ليست عن طريق الاجتهاد في الأدلة بل عن طريقِ التقليد.

لو جاء إنسان مثلًا فحفظ الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ, حفظه, فهذا لا يعدوا أن يكون مقلدًا, إن لم يعلم كل مسألة بدليلها، ومأخذ الدليل.

وأما الأصل في اللغة والاصطلاح, قال:

و الأصل: ما ينبني عليه غيره, أي في اللغة, كأصل الجدار وهو أساسه, وأصل الشجرة التي يتفرع منه أغصانها, قال الله عَزَّ وَجلَّ عن كلمة التوحيد: ﴿ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾ [إبراهيم: 24].

ومن أهل العلم من ذكر حدًا غير ذلك، قال: الأصل ما يتفرع منه غيره, فعندنا أصلٌ وفرع, قال: لأننا لو قلنا إن الأصل ما ينبني عليه غيره فالولد لا ينبني على أبيه, وإنما هو فرعٌ منه، ومنهم من قال: الفرع ما منه الشيء.

وأما في **الاصطلاح** وهذا لم يُعرِّفه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ, فالأصل له أربعة معانٍ, فإذا وجدت كلمة الأصل في كلام العلماء وفي اصطلاحهم فاحملها على أحد هذه المعاني الأربعة:

- إما أن يكون الأصل بمعنى الدليل, كما نقول هاهنا أصول الفقه, ما المقصود بأصول الفقه؟ أي أدلة الفقه الإجمالية, ولذلك الشيخ السِّعدي في الرسالة اللطيفة لمَّا عرَّف أصول الفقه قال: أدلة الفقه الإجمالية, فالأصل بمعنى الدليل.

الأصل في تحريم الزنا: قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾ [الإسراء: 32], ما معنى الأصل؟ يعني الدليل على ذلك.

كقولنا: الأصل في وجوب الصوم: الكتاب والسُنة, ومنه أصول الفقه أي أدلته.

- وكذلك بمعنى القاعدة الكلية أو القاعدة المستمرة, كقولنا: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل, يعني القاعدة المستمرة أن الميتة لا يجوز أكلها, فإباحتها للمضطر هذا على خلاف الأصل.

فالمعنى الثاني من معاني الأصل في الاصطلاح: أنه القاعدة الكلية أو القاعدة المستمرة.

- المعنى الثالث: أحد أركان القياس, وهو ما يقابل الفرع, وهو ما يسمى بالمقيس عليه, وإن كان الزركشي في البحر المحيط قال: إن هذا المعنى لا يخرج عن المعنى الأول يعني معنى الدليل, لأن المقيس عليه ما هو إلا دليل, فقال: بأن هذا المعنى يندرج في المعنى الأول.

- المعنى الرابع: الراجح, كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة, يعني الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز, وهناك معانٍ كذلك أُخرى غير هذه المعاني الأربعة, ولكن أشهر المعاني هي هذه المعاني الأربعة.

إذاً ما معنى الأصل في الاصطلاح؟

إما أن يكون بمعنى الدليل, أو القاعدة الكلية والمستمرة, أو المقيس عليه, أو الراجح.

قال: فأصول الفقه: أدلَّته, لأن الأصل هو الدليل, فالمراد بأصول الفقه: أدلة الفقه من الكتاب والسُنة والإجماع والقياس وما في خلال ذلك من القواعد الأصولية, فالفقه مستمدٌ من أدلته ومبنيٌ عليه.

ثم ذكر بعد ذلك الغرض من وضع هذا العلم, قال: والغرض منه: معرفة كيفية اقتباس الأحكام والأدلة وحال المقتبس.

والمصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا ذكر الغرض لأن الإنسان إذا عرف الغرض نشطت نفسه على الطلب وعلى الفعل, ولذلك جاء كثيرٌ من الآيات في كتاب الله عَزَّ وَجلَّ معللة, لماذا تُذكر العلة في ختام الآية؟ لأن هذا مما يحمل النفس على الفعل أو الترك, فتُعلل بما يحمل المرء على الإقبال أو على الإحجام.

فقال: والغرض منه: معرفة كيفية اقتباس الأحكام: الاقتباس بمعنى الأخذ, وحال المقتبس.

فالغرض من علم أصول الفقه ثلاثة: معرفة كيفية اقتباس الأحكام, أي معرفة طُرق الاستدلال ومراتبه وشروط هذا الاستدلال, كحال المطلق على المقيد وتخصيص العام ومعرفة الترجيح عند التعارض ونحو ذلك.

قال شيخ الإسلام: إن المقصود من أصول الفقه: أن يُفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسُنة, ومعرفة الأدلة أي البحث في مصادر الأحكام وحجيتها, ومعرفة حال المقتبس وهو طالب حكم الله تعالى, والمراد به المجتهد كما تقدم.

ومن فوائد دراسة الأصول أيضًا: معرفة أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان, بل ونقول: مصلحة لكل زمان ومكان, وأنها قادرة على إيجاد الأحكام لكل ما يستجد من حوادث على مر العصور, وهذا مضى في الدرس الماضي.

وبيان ضوابط الفتوى وشروط المفتي وآداب ذلك, وكذلك ضبط قواعد الحوار والمناظرة وذلك بالرجوع إلى الأدلة الصحيحة المعتبرة.

فهذه بعض الفوائد أو الأغراض من هذا العلم أعني علم أصول الفقه.

ثم ذكر المصنف بعد ذلك الباب الأول, وبدأ بثمرة هذا العلم في الحكم ولوازمه, فيتكلم عن معنى الحكم ويتكلم كذلك عن الحاكم, ثم عن الأحكام وعن المحكوم فيه,

قلنا: إن المسائل التي يُعنى بها أصول الفقه أربعة: يُعنى بالدلائل الكلية, وبطرق الاستنباط, وبحال المستفيد الذي هو المجتهد, والحكم.

وقلنا: إن مسألة الحكم تتفرعُ إلى مسائل, فيكون الكلام فيها في الحكم نفسه وفي الحاكم وفي المحكوم عليه وفي المحكوم فيه الذي هو فِعل المكلف.

فبدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالحكم.

قال:

الباب الأول في الحكم ولوازمه

والمقصود بلوازمه أي حَاجاته، وأدَواته الضرورِيَّة وأركانه, أو الأمور التي سيذكرها بعد ذلك :

وهي:

- الحاكم
- والمحكوم فيه
- والمحكوم عليه.

الحكم لغة: بمعنى المنع والقضاء, ومنه سُمي القاضي حَكما لأنه يمنع من خلاف المقضي به, ومنه حَكَمَةُ الدابة وهو اللجام الذي يحيط بحنك الدابة ليمنع من مخالفة الراكب, ومنه قول جرير:

أبني حنيفة أحكِموا سفهاءكم إني أخاف عليكمُ أن أغضبا

***

أي امنعوا سفهاءكم.

ومنه كذلك قول حسان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ:

فنحكمُ بالقوافي مَن هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

***

فالحكم بمعنى المنع, وبمعنى القضاء, فإذا قيل: حَكَمَ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى في المسألة بكذا: أي أنه قضى فيها قضاءً يمنع المكلفَ من مخالفته.

هذاحد الحكم لغةً, وأما اصطلاحًا: فهو إثبات أمرٍ لأمرٍ أو نفيه عنه.

قلنا هذا الذي يسمى بالتصديق: عندنا مسنَدٌ ومسندٌ إليه, وهناك نسبةٌ بين الأمرين.

نريد أن نُثبت هذه النسبة, فنقول: جاء محمد, فهذا حكم, أثبتنا المجيء لمحمد, لم يجيء محمد, هذا كذلك حكم, فالحكم إثبات أمرٍ لأمر, إثبات المجيء لمحمد نفيًا أو إثباتًا, نقول: جاء أو نقول: لم يجيء.

والحكم في الاصطلاح له فروع: منه الحكم العقلي, والحكم العادي, والحكم الشرعي, فيقال في الحكم العقلي: الجزء أصغر من الكل, أو ليس الجزء أكبر من الكل, هذا نفي.

وفي الحكم العادي: النار تحرق, هذا حكمٌ عادي ثبت بالعادة والتجربة.

ويقال في الحكم الشرعي وهو مقصودٌ هاهنا: الصلاة واجبة, وسنعرف حد الحكم الشرعي.

إذًا عرفنا معنى الحكم لغة واصطلاحًا.

وأما بالنسبة للشرع فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الحكم: قيل فيه حدود, أي قيل فيه تعريفات كثيرة, وغالبها لا يسلم من النقض والاضطراب:

أما النقض: أن يدخل في الحد غير المحدود, فيكون التعريف غير مانع.

وأما الاضطراب: بأن يكون الحد غير منضبط, يعني غير جامع, يُخرج أمورًا لا بد أن تدخل منه.

ما سبب الاضطراب في تعريف الحكم الشرعي؟

قلنا: إن العلماء مالذين صنَّفوا في أصول الفقه اختلفت تعريفاتهم للحكم الشرعي.

سبب الاضطراب يرجع إلى أمرين ذكرهما الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المذكرة:

- **أما السبب الأول**: أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب, يعني وقت نزول القُرآن, فالذين نزل عليهم القُرآن هم أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ, وهناك من الناس مَن لم يكن موجودًا في ذلك الوقت, فلما أرادوا أن يحدوا

حدًا للحكم الشرعي اضطربت عباراتهم, هل نُدخل هؤلاء الذين لم يُولَدوا بعد؟ أم لا نُدخِلهم؟

والصحيح: إدخالهم كما سيأتي, لقول الله تعالى: ﴿ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ [الأنعام: 19]: أي ومَن بلغه القُرآن، فمن كلن موجودا وقت نزوله تعلق به الخطاب بصورة تنجيزية، ومن جاء بعدُ تعلق به بصورة معنوية.

- **وأما السبب الثاني**: فهو الاضطراب في باب المعتقد, فقد صنف في هذا الفن الأشعري والمعتزلي والسُني, فمنهم مَن يقول بإثبات الكلام لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى حقيقة بصوت وحرف, وبالتالي حدَّ حدًا للحكم الشرعي.

ومنهم مَن يقول بالكلام النفسي, فحد حدًا للحكم الشرعي يختلف عن الحد الأول.

ومنهم من يقول بخلق كلام الله, وبالتالي حد حدًا ثالثًا, فاضطربت واختلفت عباراتهم في تحديد الحكم الشرعي.

لكن أسلمها كما قال المصنف ها هنا: قال: أسلمها من النقض والاضطراب: أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما نطقًا أو استنباطًا.

فقوله في الحكم الشرعي: قضاء, فالقضاء نوعان: شرعيٌ وقدري: أما القدري ففي قول الله تعالى عن السماوات: ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ﴾ [فصلت: 12].

وأما الشرعي: فكما في قول الله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: 23]: أي أمر ووصّى, والمقصود ها هنا قضاء الله الشرعي لا الكوني.

قضاء الشارع وهذا من إضافة المصدر للفاعل, والشارع إخبارٌ عن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ﴾ [الشورى: 13], وليس اسمًا له, ففاعل القضاء هو ربنا تَبَارَكَ وَتَعَالَى, وذلك ليُخرج قضاء غيره.

قضاء الشارع على المعلوم, والمعلوم قالوا أن هذا عامٌ لا أعم منه, يعني جاء بكلمة المعلوم ولم يأتِ بكلمة المكلف, لماذا؟ لأننا سنعلم بعد ذلك أن الحكم الشرعي ينقسم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي, والحكم الوضعي لا يُشترط فيه أن يكون المخاطَب به مكلفًا, لماذا؟ لأنه من ربطِ الأسباب بمسبباتها.

ولذلك قال: المعلوم, ليدخل فيه المكلف وغير المكلف كالصبي والمجنون, أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمرٍ ما, وهذا الأمر إما أن يكون اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا, كما سيأتي في تفاصيل الحكم الشرعي.

فقوله: بأمرٍ ما: يدخل تحتها الاقتضاء وهو الطلب, والطلب نوعان كما سيأتي: طلب فعل وطلب ترك, وطلب الفعل على صورتين: إما أن يكون لازمًا: فهذا الواجب, وإما أن يكون غير لازم فهذا المندوب أو المستحب, وطلب الترك على صورتين: إما أن يكون لازمًا: فهذا محرم, وإما أن يكون غير لازم فهذا مكروه.

ثم بعد ذلك التخيير: وهو ما استوى طرفاه.

ثم يأتي الحكم الوضعي, فقضاء الشارع على المعلوم بأمرٍ ما, قلنا ما المقصود بأمرٍ ما؟ أي بالاقتضاء افعل أو لا تفعل, أو التخيير أو بالوضع, أي بالحكم الوضعي على ما سيأتي.

قال: نُطقًا أو استنباطًا, فدلالة اللفظ على الحكم قد تكون من منطوق الكلام, كأن يقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أو جبت عليكم الصلاة.

أما قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]: فهذا يبدو أنه من قبيل الاستنباط لا من قبيل النُطق بالحكم, الشارح هاهنا لمَّا أراد أن يُدلل هاهنا على النُطق قال: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43], هذا أشبه بالاستنباط, لماذا هو أشبه بالاستنباط؟ لأنك لمَّا أردت أن تعرف وجه الدلالة من قوله: ﴿وَأَقِيمُوا

الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: 43], أعملت القاعدة العامة الكلية التي تقول: إن الأصل في الأمر أنه للوجوب, فسلطت هذه القاعدة على قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: 43], فخرجت بالحكم أن الصلاةَ واجبة, فهذا أشبه بالاستنباط.

النُّطق أن يقول الله عَزَّ وَجَلَّ: أوجبت عليكم كذا, أو أن يقول ابن عمر: فرض رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدقة الفطر, فهذا نُطق لأنه نطق بالفرضية.

فالاستنباط كما في هذه الآية, وكذلك كالاستنباط بالمفهوم من قول الله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ [الإسراء: 23], فيكون الضربُ من باب أولى.

إذًا الذي حدَّ به المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ الحكم الشرعي أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمرٍ ما نطقًا أو استنباطًا.

ومنهم مَن يحدُه بغير ذلك وهو الأشهر, وهو قولهم: إن الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وهذا حد الأصوليين للحكم حيث نظروا لمصدر الحكم لا لمتعلَّقِه الذي هو فعل المكلف، فنفس الخطاب هو الحكم الشرعي من إيجاب وتحريم وكراهة وندب وتخيير أو إباحة.

قال: والحاكم: هو الله سبحانه لا حاكم سواه, قال: شرعًا وعقلًا, فالله عَزَّ وَجَلَّ هو الحاكم, وهو الحَكَمُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ, قال تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ [يوسف: 40], فيدخل في ذلك:

- الحكم الشرعي
- والحكم القدري
- والحكم الجزائي, فكل ذلك لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وحده لا لغيره.

وهذه الصيغة التي تدل على القصر. وهي قوله: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ [يوسف: 40]: تقتضي ذلك أنه تعالى هو المنفرد بالحكمِ.

ومن أسمائه الحكيم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: أي المُحكِم, فهي فعيل بمعنى مُفعِل, أي ذو أحكامٍ بالغة تامة, والحكيم كذلك بمعنى الحاكم بين عباده, فهو مالك يوم الدين, وهو الذي لا يُشرِكُ في حكمه أحدًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65], فالحاكم هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى, قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: 41], وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: 10].

وذلك لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الخالق لِما عداه, المربي لمخلوقاته بِنعمه, المالك لهم, المتصرف في ملكه كيف يشاء, فإذا كان الأمر كذلك فالأحكام الشرعية لا تصدر إلا عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

قال: لا حاكم سواه, وكأن سائلًا سأل المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أليس الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حاكمًا؟, فأجاب بقوله: لا حاكم سواه, وإنما الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبلِّغ ومبيِّن لما حكم به, فالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليس مشرِّعًا, وإنما هو مبلِّغ ومبيِّن للشرع, قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21، 22].

وقال تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: 48], وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

فكل هذا يؤيد أن الحاكم هو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى وحده.

فإن قيل: فقد ثبت أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجتهد, واجتهاده نوعٌ من التشريع صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فيقال: إن مردَّ ذلك إلى وحي الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, فإن أصاب فأقره الله فقد عاد الأمر إلى حكم الله, وإن كان غير ذلك فبيَّن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى له وجه

الصواب فعاد الأمر كذلك إلى حكم الله وشرع الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, فإما أن يجتهد وأن يُفتي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيقره الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, وإما أن يبين له وجه الصواب في ذلك، ولذلك شواهد كثيرة في سنته صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومنها: جاءَ رجلٌ إلى النَّبيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهوَ يَخطُبُ على المنبرِ ، فقالَ : أرأيتَ إن قاتَلتُ في سبيلِ اللَّهِ صابرًا محتسِبًا مقبلًا غيرَ مدبرٍ ، أيُكَفِّرُ اللَّهُ عنِّي سيِّئاتي ؟ قالَ : نعَم ثمَّ سَكتَ ساعةً ، قالَ : أينَ السَّائلُ آنفًا ؟ فقالَ الرَّجلُ : ها أَنا ذا ، قالَ : ما قُلتَ ؟ قالَ : أرأيتَ إن قُتِلتُ في سبيلِ اللَّهِ صابرًا محتسِبًا مقبلًا غيرَ مدبرٍ ، أيُكَفِّرُ اللَّهُ عنِّي سيِّئاتي ؟ قالَ : نعَم ، إلَّا الدَّينَ ، سارَّني بِهِ جبريلُ آنفًا. رواه النسائي وصححه الألباني رحمه الله.

فهذا بالنسبة لحال النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فالصحيح أن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبلِّغ ومبيِّنٌ لِما حكم به, فالحكم لله تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

يَرِد علينا إشكال يوردونه في كتب الأصول: فكيف بالإجماع وهو اتفاق المجتهدين؟

حد الإجماع كما سيأتي أنه اتفاق المجتهدين, وهو دليلٌ مُجمع عليه, فهل الإجماع حكم الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟ نعم حكم الله.

كيف هو حُكم الله؟ نقول لأن حجية الإجماع دل عليها الكتاب والسُنة,فأن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**», فهذا منطوق كلام النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة, فإن اجتمعت على حكمٍ فقد وفَّقها الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى قدرًا وكونًا بالصواب في هذا الحكم.

الأمر الثالث: أنه ما من إجماعٍ إلا ولا بد أن يرجع إلى مستندٍ شرعي, فعاد الأمر كذلك إلى حكم الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

فكيف بالقياس؟

إن القياس كذلك لا بد أن يكون راجعًا إلى الأصل, وهذا الأصل شرعي كذلك من كتاب الله أو من سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: والمحكوم عليه: هو الإنسان المكلف.

وقوله: الإنسان خرج مخرج الغالب, وإلا فالجن مكلفون كذلك: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: 56].

أو له توجيه ثانٍ: وهو أنه يدخل فيه الجن من جهة اللغة, أن الناس يدخل فيهم الجن من جهة اللغة, فالناس وصفٌ لِما يتحرك من الفعل ناس ينوس نوسا, والجن كذلك يتحرك, فالإنسان المكلف هو المحكوم عليه, والمكلف اسم مفعول من كلَّفه تكليفًا فهو مكلَّف.

والتكليفُ أصله: ثلاثة أحرف كما قال ابن فارس رَحِمَهُ اللَّهُ قال: الكاف واللام والفاء أصلٌ صحيح, يدل على إيلاعٍ بالشيء وتعلُقٍ به, إيلاعٍ أي حبٍ للشيء وتعلقٍ به, ومن ذلك الكَلَف, يقول: قد كَلِف بالأمرِ يكلف كلفًا.

ويقولون: لا يكن حُبك كلفًا ولا بُغضك تلفًا, فالتكليف يرجع إلى أمرين:

أما الأمر الأول: فإلى محبة الشيء.

وأما الأمر الثاني: فهو إلى طلب ما فيه مشقة باعتبار جنسه كما سيأتي.

فالتكليف إما أن يرجع إلى المحبة, وإما أن يرجع إلى المشقة.

ولعل ذلك يُرجح أن تسمية الأحكام الشرعية أو تسمية جزءٍ من الأحكام الشرعية بالأحكام التكليفية لا حرج فيه, لماذا؟ لأن فيه محبة وفيه إيلاع.

وثبت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الصحيح أنه قال: **«اكلُفوا من الأعمال ما تطيقون»**, فجاء بالإثبات في هذا الحَدِيث, لأن بعض العلماء قال: لا يجوز أن نُطلق على الأحكام التكليفية أنها تكليفية, لأن التكليف ما جاء في الشرع إلا بالنفي، والنفي الوارد في الآيات فيه إثبات بعض مشقة والله أعلم.

فنقول: قد ثبت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «**اكلُفوا من الأعمال ما تطيقون**».

فهذا التكليف من جهة اللغة.

وكذلك مما يدل على ذلك: قول الخنساء:

يُكلِّفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولدًا

***

يكلفه القوم ما نابهم: أي ينوطون به ما نابهم, وإن كان أصغرهم مولدًا.

وأما التكليف في **الاصطلاح**: فهو طلب ما فيه مشقة, وهذا أولى من قولهم: إلزام ما فيه مشقة؛ أن نعرِّف التكليف بأنه طلب ما فيه مشقة أولى من قولهم: إلزام ما فيه مشقة, لماذا؟

لأننا لو عرفناه بالإلزام لا يدخل فيه المندوب ولا يدخل فيه المكروه, لأن المُلزم به هو المحرم والواجب فقط, إنما لو قلنا: طلب ما فيه مشقة فهذا يدخل فيه المندوب وكذلك المكروه، لأن ذلك مطلوب حقيقة لا مجازا في الفعل والترك، أعني المندوب والمكروه.

فالتكليف اصطلاحًا: طلب ما فيه مشقة, فيدخل فيه الأحكام التكليفية الأربعة, وهذا أولى من قولهم إلزام.

فالمحكوم عليه هو الإنسان المكلف, وقولنا: المكلف: بالإفراد أولى من قولهم في تعريف الحكم الشرعي: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

حد بالمكلف بالمفرد أولى, لماذا ؟ لأن هناك من الأحكام التكليفية ما لا يختص إلا بواحد فقط, كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لخزيمة بن ثابت بأن شهادته بشهادتين, وكذلك خصائص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فهذه خاصة بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقولنا المكلف: الألف واللام تُدخل المكلفين وتُدخل كذلك الذي اختص بحكم دون غيره.

المحكوم عليه هو الإنسان المكلف, والإنسان المكلف حتى يكون مكلفًا بالخطاب الشرعي لا بد أن تتوفر فيه شروط:

أولًا: أن يكون بالغًا.

ثانيًا: أن يكون عاقلًا.

ثالثًا: فاهمًا للخطاب.

يدل على ذلك: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ»**, فهذا ليس بفاهم للخطاب, **«وعن الصبي حتى يكبر»**, فهذا ليس ببالغ, وفي رواية: **«حتى يحتلم»**, وفي رواية: **«حتى يبلغ»**, **«وعن المجنون حتى يعقل»**, ففيه اشتراط العقل, فهذا الحَدِيث دل على هذه الأمور: أن يكون بالغًا عاقلا فاهماً للخطاب:

والبلوغ يكون بأمور: يكون بالحيض في النساء, والاحتلام في الرجال, وهذا مما أجمع عليه العلماء, وما سوى ذلك من السن والعلامات الأخرى مختلفٌ فيه.

فَهم الخطاب لن يكون إلا إذا بُلِّغ, وشرط البلاغ خارج عن المكلف نفسه, أنا أتكلم في حال المكلف, والبلاغ هذا أمرٌ خارجي.

فالبلوغ يكون بالاحتلام ويكون بالحيض, **قال ابن الأبطال**: أجمع العلماء على أن الاحتلام في الرجال والحيض في النساء هو البلوغ الذي تلزم به العبادات والحدود والاستئذان وغيره.

وهناك علامات أخرى ذكرها أهل العلم: كنبات الشعر الخشن حول القُبل, أو البلوغ بالسن, أو استكمال خمس عشرة سنة, فهذا مما ذكره أهل العلم كذلك في

البلوغ, وإن كانوا اختلفوا في ذلك: هل يصح أن يقال: أن المرء يبلُغ بذلك أم لا يصح؟

والأدلة التي استدلوا بها تحتمل الأخذ والرد, أما الذي أجمع عليه العلماء أن البلوغ يكون بالاحتلام ويكون بالحيضِ.

فقولنا البالغ: يُخرِج الصبي, فالصبي غير بالغ, وكذلك الصبي المميز, يعني سواءً كان الصبي صغيرًا أو مميزًا: ذكروا في حد المميز أمورا: فقالوا: هو الذي يستطيع أن يفهم ما يُقال له, فإن قيل له: كيف حالك؟ يقول: الحمد لله بخير حال. كم عمرك؟ يقول: كذا.

وقالوا في حده وهذا قول الجمهور: أن حد الصبي المميز سبع سنوات, واستدلوا بحديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبعٍ, واضربوهم عليها لعشر».

فالجمهور على أن الصبي المميز هو مَن تجاوز سن السابعة, وهو الذي يُدرِك حقائق الأمور ويميز بين الأفعال والأقوال والجيد والرديء.

والصحيح أنه غير مكلف كذلك, لماذا؟ لأنه ليس ببالغ.

إذا كان الأمر كذلك، فكيف نجيب على قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو الإشكال الوارد في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مروا أولادكم بالصلاة لسبعٍ», فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: مُروا أولادكم, والأمر لا يكون إلا لمكلف؟ وقلنا: إن الصبي المميز غير مكلف, كيف نوجِّه حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

أولًا: أن هذا الأمر ليس أمر إيجاب.

ثانيًا: أن هذا الأمر ليس أمرًا للصبي, وهذا أوضح, وإنما هو أمرٌ لولي الصبي, فالتكليف ليس للصبي وإنما هو لولي الصبي, لأننا لو قلنا إن الأمر ليس إيجابًا فالمندوب كذلك يدخل في التكليف, ولكنهم وجَّهوا حديث رسول الله

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الأمر هاهنا والتكليف هاهنا ليس للصبي وإنما هو لولي الصبي, فهو المخاطَب بذلك.

فالصحيح أن الصبي وإن كان مميزًا فهو غير مكلَّف.

وكذلك العقلُ, فهو من شروط التكليف, وهذا مما اتفق عليه العلماء, فالمجنون لا يُكلف بأمرٍ ولا نهي, وإن كان يُمنع مما فيه تعدٍ على غيره أو إفساد.

فهذه الشروط الثلاثة التي ذكرناها وهي: أن يكون بالغًا, أن يكون عاقلًا, أن يكون فاهمًا للخطاب، إذا توفرت أصبح الشخص مكلفًا بأحكام الشريعة.

هل المُكره مكلف؟ وهذا مما لم يتعرض له الشارح هاهنا.

هل المكره مكلف؟

نقول: إن الإكراه هو الحمل على الشيء قهرًا, هذا من جهة اللغة. يقال: أكرهته على الأمر إكراها، أي حملته عليه قهرا.

وأما من جهة الاصطلاح: فهو حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعلٍ, أو على أن يفعل ما لا يرضاه, ولا يختار مباشرته لو خُلي ونفسه.

هل الإكراه يمنع التكليف؟ نقول: الإكراه على قسمين:

القسم الأول: وهو ما يسمونه بالمُلجيء من الإلجاء كأن صاحبه لا حيلة له, ويسمى صاحبه بالمُلجئ, وهو الذي يُسلب القُدرة والاختيار في الفعل.

مثاله: لو أن إنسانًا أُخذ وأُلقي من شاهقٍ على آخر فمات, الذي مات الثاني الذي أُلقي عليه, فهل هذا المُكره يأثم؟ لا يأثم ولا يضمن, لماذا؟ لأنه كالآلة في يد صاحبه.

إنسان كُتِّف وصُعد به فوق عمارة, وألقوه على إنسانٍ يمشي في الشارع, وسقط عليه فمات, فهذا مُكره, وهذا يسمى في الشريعة بالمُلجيء.

لماذا ليس بمكلف ولا يضمن ولا يأثم؟ لأنه كالآلة في يد صاحبها لا حيلة له, فهذا غير مكلف بالإجماع.

وأما النوع الثاني فهو الإكراه غير المُلجيء, وصاحبه غير مُلجيء, وهو مَن بقي معه قدرته واختياره, فهذا لم يُكبَّل بل هو يمشي. ويقوم ويجلس, فهذا الذي وقع فيه الخلاف بين أهل العلم.

مثاله: قيل لإنسان: اقتُل فلانًا وإلا قتلناك, قل كلمة الكفر وإلا قتلناك, اشرب الخمر وإلا قتلناك, عنده إرادة وعنده اختيار, فليس بمكبَّل وليس كالآلة في يد صاحبها, هذا الذي اختلف فيه أهل العلم هل هو مكلف أم غير مكلف؟

فالقول الأول وهو قول الجمهور: وهو أنه مُكلف, قالوا: لأن الإكراه لا ينافي العلم والقصد, ولا ينافي دخول فعله تحت اقتداره واختياره.

قال أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في القواطع**: والدليل على بقاء التكليف في حقه: أنه تنقسم الأحكام عليه فيما أُكره عليه: ففي بعضها يجب عليه فعلها, وفي بعضها يحرم, وفي بعضها يُباح, وفي بعضها يُرخص.

إنسان أُكره على أكل الميتة, اضطر أن يأكلها وإلا مات: ففي هذه الحالة يجب أن يأكل الميتة.

وفي بعضها يحرم: أُكره على قتل إنسان هل يجوز له أن يقتل إنسانًا ليستبقي نفسه؟ ليست نفسه بأولى من نفس غيره, وبالتالي يحرم عليه أن يقتله.

وفي بعضها مما رُخص له, ويجوز أن يفعله: كأن يُكره على النطق بكلمة الكفر, فهذا مما رخصه له الشرع وأجازه له, ولا يقال أباحه له, لأن الشرع لا يبيح النطق بكلمة الكفر, غاية الأمر: أنه لن يؤاخَذ بهذه الكلمة.

إذًا معه تكليف أو ليس معه تكليف؟ معه تكليف.

وهذا مذهب أكثر العلماء وذلك لصحة الفعل منه, ولصحة تركه, ولصحة نسبة الفعل إليه حقيقة, فيقال: هو الذي أكل وهو الذي نطق وهو الذي ضرب, وهو الذي شرب.

ولهذا يأثم المكرَه بالقتل بلا خلاف, كما قال ذلك ابن قدامة في المُغني, فالصحيح أن المُكره مكلَّف, وهذا هو القول الصحيح.

قال الزركشي: الصحيح عندنا أن المكره يصح تكليفه لفهمه للخطاب, وأن له اختيارًا ما في الاقدام أو في الكفاف, ولا استحالة في تكليفه.

وأما كونه متقربًا بذلك إلى الله من عدمه فيرجع إلى نيته, وهو غير الكلام في التكليف.

والإكراه لا يكون إلا في أعمال الجوارح الظاهرة, وأما في القلب فلا يصح الإكراه على اعتقاد كلمة الكفر أو حُبِّ هذه الكلمة.

والإكراه المعتَبر ما كان له شروطٌ ثلاثة ذكرها ابن قدامة ونقلها عنه صاحب معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة.

يعني متى يكون الإكراه معتبرًا لا يؤاخَذ المرء به ولا يأثم؟ أن يكون من قادرٍ بسلطانٍ أو تغلُب كاللص ونحوه, أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به إن لم يُجبه.

بعض الناس عندما تسأله: لماذا لا تُطلق لحيتك؟ يقول: أنا مُكره على ذلك؛ أخشى أن أُسجن أو أخشى أن أُتهم بكذا أو كذا, نقول: هذا وهمٌ, لماذا؟

لأن كثيرًا من الناس يطلقون لحاهم ولا يتعرضون للأذى, ثم أنت لست مكرهًا من سلطان أو من صاحب غلبة على حلقها.

- فالشرط الأول: أن يكون من قادرٍ.
- الثاني: أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به.
- الثالث: أن يكون ما يستضر به ضررًا كثيرًا كالقتل والضرب الشديد.

لو أن إنسانًا قال: لو عملت كذا سيُخصم مني عشرون جنيها أو مائة جنيه أنا مُكره, فنقول: هذا ليس إكراهاً معتبرًا.

والعُذر بالإكراه من خصائص هذه الأمة, وهذا من رحمة الله عَزَّ وَجلَّ بهذه الأمة.

إذن قلنا: إن المكره غير المُلجيء الصحيح أنه مكلف, وذكرنا شروط الإكراه المعتبرة.

نقول: كذلك العُذر بالإكراه؛ ألا يأثم المرء المكره هذا من خصائص هذه الأمة رحمة من ربنا تَبَارَكَ وَتَعَالَى بها.

استنبط ذلك الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره لآية الكهف: ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ [الكهف: 20], فدلت هذه الآية على أن الإكراه لم يكن عذرًا معتبرًا, لأنهم لو أعادوهم في ملتهم فهذا مما يؤاخذون به, هذا ممن كان قبلنا.

أما عندنا: فقد قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان, وما استُكرهوا عليه».

عندنا حديث طارق بن شهاب في كتاب التوحيد: مر رجلان على أُناس يعبدون الأصنام, فقيل له: قرب شيئًا, قال: ليس معي شيئًا, قالوا له: قرب ولو ذبابة, فأبى الأول فقتلوه, وقرب الثاني ذبابة فدخل النار, هذا حديث سلمان وله حكم الرفع, وهو حديث صحيح.

فبعض أهل العلم حمل هذا الحَدِيث على أن هذا كان في شرع مَن كان قبلنا: أنه أُكره ومع ذلك أُوخِذ بهذا الإكراه فدخل النار.

وبعضهم قال: أن الحَدِيث ليس فيه الإكراه, وهو الشيخ صالح آل الشيخ حفظه الله: لماذا؟ لأنهم اشترطوا عليه إن أراد أن يمر في هذا الطريق فعليه أن يقرب ولو ذبابة, فكان له أن يرجع, فليس بمُكره ولذلك أُخِذ.

فالتكليف يثبت بشروطٍ ثلاثة ما هي؟ أن يكون الإنسان بالغًا عاقلًا فاهمًا للخطاب.

فهذا بالنسبة للمحكوم عليه.

وأما المحكوم فيه, فما هو ؟ هو الفعل: فكذلك له **شروط**:

- أن يكون هذا الفعل معدومًا, أن يكون الفعل الذي كُلِّفت به بـ (افعل أو لا تفعل) أن يكون معدومًا غير موجود: لأن التكليف بفعل الموجود تحصيل حاصل.

أنت صليت الظهر, لا آتي وأقول لك: صل الظهر مرة أخرى, فهذا ليس بتكليف, لأنك امتثلت الأمر وصليت، فسقط الطلب وبرئت الذمة.

فمن شروط الفعل المحكوم فيه أن يكون معدومًا.

- وأن يكون معلومًا لدى المكلف, هذا الشرط الثاني: ليتصور قصده إليه, فالمأمور بالصلاة يجب عليه أولًا معرفة حقيقة الصلاة من قيام وركوع حتى لا يكون تكليفًا بما لا يطاق, أن تكون صورة الفعل معلومة لك, لو قيل لك: أقم الصلاة, لا بد أن تعلم حقيقة الصلاة, آت الزكاة لا بد أن تعلم حقيقة الزكاة.

إذًا من شروط المحكوم فيه الذي هو الفعل: أن يكون معدومًا غير موجود, وأن يكون معلومًا, لأنني لو كلفتك بأمرٍ لا تعلمه فهذا من تكليف ما لا يُطاق.

وهذا فيه ردٌ على منكري السُنَّة لأن غالب القُرآن يحتاج إلى بيان سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ولذلك قال بعض السلف: القُرآن أحوج إلى السُنَّة من السُنَّة إلى القُرآن.

وعمران بن الحصين لـمَّا ذكر بعض الناس حديثًا لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فقال: دعنا من هذا, يعني يكفينا القُرآن, فأمر بإدنائه ثم قال: يا هذا هل تجد في القُرآن

الظهر أربعًا؟ والعصر أربعًا؟ والطواف سبعًا, والمغرب ثلاثًا؟ تجهر في اثنتين وتُسر في واحدة؟ يا هذا خذوا عنا: فإنكم إن لم تفعلوا لتضلُنَّ.

- الثالث: أن يكون الفعل ممكنًا مقدورًا عليه.

وذلك لأن المطلوب شرعًا حصول الفعل, ولا يُتصور وقوعه إلا إذا كان ممكنًا, يعني هل يكلفك الشرع بالطير في الهواء؟ لا يكلفك بالطير في الهواء, هل يكلفك بحمل جبلٍ؟ لا يكلفك بحمل جبل؛ لأنك لا تقدر على ذلك.

ولذلك كانت التكاليف الشرعية كلها في حدود ما يطيقه الإنسان وإن كانت فيها مشقة, ولكنَّ المشقة معتبرة.

عندنا إشكال: قلنا: ها هنا أن يكون الفعل مقدورًا عليه.

أشكل بعض الناس بقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى عن أبي لهب: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ * مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ * وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ [المسد: 1 - 5], وبقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى عن قوم نوح: ﴿وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ [هود: 36].

أشكل كيف كُلِّف هؤلاء بالإيمان مع أن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى قطع بعدم إيمانهم؟

أبو لهب كُلف بالإيمان بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبما جاء به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ومع ذلك أنزل الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ * مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ * سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ * وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ [المسد: 1 - 5], فكلفه بالإيمان ثم قال: سيصلى نارًا, فمعنى ذلك أنه لن يؤمن؟

فكُ هذا الإشكال بأمور:

- الأمر الأول: أنَّ أبا لهب قد كُلِف بالإيمان قبل نزول هذه الآية, وكان في استطاعته أن يؤمن.

ولا يستطيع أحدٌ أن يأتي بدليلٍ أن النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بعد نزول هذه الآية كلفه بالإيمان, وهذا جواب ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ.

- الأمر الثاني: أن أبا لهب لم يؤمن لا لمنع الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى من الإِيمَان وعدم إقداره على الإيمان مع سعيه إليه, ولكن لانشغاله بما يضاد الإِيمَان: انشغل بما يُضاد الإِيمَان: ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [الصف: 5], ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الأنعام: 110].

وكذلك يقال نفس الجواب في قوم نوح لمَّا قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ﴾ [هود: 36], فنقول: ليس هناك دليلًا على أن نوحًا طالبهم بالإيمان بعد نزول هذه الآية, بل سأل إهلاكهم بعد هذه الآية.

إذًا الفعل وهو المحكوم فيه لا بد أن يكون معدومًا معلومًا ممكنًا أي في مقدور المكلف.

قال: **والأحكام قسمان**: إذًا تكلمنا عن الحكم والحاكم والمحكوم عليه بشروطه والمحكوم فيه.

قال: والأحكام قسمان:

الأحكام يُقصد بها ها هنا الأحكام الشرعية.

من أين جاءت هذه القسمة؟ قلنا: إن الأحكام الشرعية: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

فقولنا: بالاقتضاء أو التخيير هذه الأحكام الخمسة التكليفية.

ما معنى بالاقتضاء؟ الاقتضاء يعني الطلب, هذا يشمل أربعة أحكام, والتخيير يُدخل الإباحة, وهذا قول الجمهور، والحنفية يجعلونها سبعة أحكام بالتفريق بين

الفرض والواجب، والكراهة التحريمية والتنزيهية، والوضع يراد به الأحكام الوضعية.

إذًا الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين ما هما؟ الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.

فقال: والأحكام قسمان: تكليفية وهي: ما اقتضى طلبًا أو تخييرًا, والأحكام الوضعية: وهي جعل الشيء علامة أو صفة لشيء آخر.

فمثال الأحكام التكليفية: قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: 103], فهذا طلب فعل.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ ﴾ [الإسراء: 29], فهذا طلب ترك.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: 2], فهذا محمول على الإباحة والتخيير.

ووجه تقسيم ذلك بينَّاه: أن الطلب إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك, على وجه الإلزام أو غير الإلزام.

ثم بعد ذلك الحكم الوضعي.

وبهذا نكون قد انتهينا من أول مسألة في الباب الأول وهي الحكم ولوازمه.

الأحكام التكليفية

بدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام عن الأحكام التكليفية, بقوله:

تكليفية, وهي خمسة: واجب يقتضي الثواب على الفعل والعقاب على الترك.

الأحكام التكليفية إنما سُميت بذلك من باب إضافة الشيء إلى سببه, فسبب وجود هذا الحكم تكليف العبدِ, لأن العبد مكلف, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة: 36]: أي لا يُؤمر ولا يُنهى.

والمصنف هاهنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ سار على طريقة الفقهاء, فالأصوليون لهم طريقة في حد الأحكام التكليفية, والفقهاء كذلك لهم طريقة, وذلك يرجع إلى حدهم للحكم الشرعي.

فالأصوليون يقولون في حد الحكم الشرعي: إنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف.

لما حدوا الحكم الشرعي بقولهم: خطاب الله, جاءوا إلى الأحكام التكليفية فقالوا: هي الإيجاب والتحريمُ والندب والكراهة والإباحة.

لماذا قالوا ذلك؟ لأنهم حدوا الحكم التكليفي بنفس الخطاب, فخطاب الله عَزَّ وَجلَّ هو الإيجاب الذي أوجبه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

قال المرداوي رحمه الله في التحبير لما ذكر حد الواجب والمندوب و....: وَهَذِه الْأَشْيَاء هِيَ محَال الْأَحْكَام ومتعلقاتها، وَأما الْأَحْكَام نَفسهَا فَهِيَ: الْإِيجَاب، وَالتَّحْرِيم، وَالنَّدْب، وَالْكَرَاهَة، وَالْإِبَاحَة.

وأما الفقهاء فنظروا إلى مدلول هذا الخطاب وأثره, وبالتالي حدوا الأحكام التكليفية بالوجوب والكراهة والندبِ, ويتسامحون فيقولون: الواجب والمندوب والمكروه, مع أنه على مقتضى قاعدتهم الأصل أن يقولوا الوجوب كما سيأتي لأن الخطاب دل على الوجوب أو كراهة هذا الفعل وهكذا.

فالمصنف لمَّا عرَّف الحكم قبل ذلك أنه قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما نُطقًا أو استنباطًا, وجدنا أنه حده بأثر الخطاب ومدلوله وليس بالخطاب نفسه, وبالتالي كان حده للواجب: أنه قال: الواجب ولم يقل الإيجاب.

قال: تكليفية وهي خمسة: واجب يقتضي الثواب على الفعل والعقاب على الترك.

بدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحد الواجب بالثمرة, ولم يبين لنا حد الواجب من جهة اللغة, وذكرنا قبل ذلك أن العلاقة موجودة بين الحد اللغوي والحد الاصطلاحي ولابد، ولذا تجد العلماء يجمعون بينهما.

الواجب

فالواجب من جهة اللغة بمعنى الساقط أواللازم, كما قال في القاموس: وجب وجوبًا أي لزم, ووجب الحجر وجبةً أي سقط.

ومنه قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ [الحج: 36], أي سقطت على الأرض ولزمت محلها.

وفي الحَدِيث أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمَّا سأله الصحابة عن وجبة, فقال: **«هذا حجرٌ أُلقي من شفير جهنم منذ سبعين عامًا لم يصل إلى الآن»**, أو كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وكذلك في الحَدِيث أنه قال: **«فإذا وجبت فلا تبكين باكية»**, وإن كان بعض أهل العلم تكلم في سند هذا الحَدِيث, يعني إذا خرجت الروح ولزم الجسم مكانه فلا تبكين باكية.

وكذلك قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما صح عنه: **«اللَّهم إني أسألك موجبات رحمتك»**: يعني الأمور التي تثبت بها رحمتك.

ومنه قول الشاعر:

أطاعت بنو عوفٍ أميرًا نهاهمُ عن السِلم حتى كان أول واجبِ

معنى كان أول واجب: أي كان أول ساقط.

فهذا حد الواجب من جهة اللغة.

وأما الواجب من جهة الاصطلاح: فالمصنف كما قلنا هاهنا حده بالثمرة وبالحكم, ولم يحده بحقيقته وما هيته, فقال في تعريفه: هو ما يقتضي الثواب على الفعل والعقاب على التركِ.

وبعض العلماء قال: أن هذا الحد غير دقيق, لماذا؟ قالوا: لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره, فلا بد أن نتصور أولًا معنى الواجب, حد الواجب, ثم بعد ذلك نحكم عليه بثوابٍ أو عقاب أو غير ذلك.

ولذلك قال ابن عقيل الحنبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو إلزام الشرعِ, وقال غيره: هو ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا, وقال غيره كذلك في بيان حده: هو ما يُذم تاركه شرعًا مطلقًا, إلى غير ذلك من الحدود.

ونقف مع حدٍ من هذه الحدود: ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا, ثم بعد ذلك نعود لحد المصنف.

ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا: ما: فعلٌ طلب الشارع فعله, فهذا يُخرج المباح لأن الشارع لم يطلب فعله, ويُخرج الحرام كذلك, ويُخرج المكروه, ولم يبقَ إلا المندوب والواجب, فإذا قلنا طلبًا جازمًا: خرج بذلك المندوب.

وأما على حد المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: وهو ما يقتضي الثواب: أي فعلٌ يقتضي الثواب على فعله, والعقاب على تركه, أي أن المرء إن فعل ذلك فإنه يُثاب.

فالجملة الأولى يدخل فيها الواجب والمندوب كذلك, لأن المرء إذا فعله فإنه يُثاب على فعله, والجملة الثانية أخرجت المندوب لأن تارك المندوب لا يُعاقَب على تركه.

زاد بعضهم في الجملة الأولى: ما يقتضي الثواب على فعلٍ **امتثالًا**, فزاد بعضهم امتثالًا, لماذا؟ ليحصل الثواب, لأنه لا ثواب إلا بنية, كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لا أجر لمن لا حسبةَ له»**, وهذا صححه الألباني في صحيح الجامع.

وكما قال في الصحيحين: **«إنما الأعمال بالنية»**.

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد يقال: إنه لا حاجة لهذه الزيادة, لأن العلماء إذا حدوا هذه الحدود, ويعني بالعلماء ها هنا الفقهاءَ, فإنهم يعلمون أن لها قيودًا أخرى وردت في الشرع تُعلم من جهة الشرع فلا حاجة لهذا القيد.

ومعنى كلامه: أن العلماء ما كانوا بغفلة عن هذا الخبر, فهم يعلمون أن الأعمال إنما تُقبل إن كانت بنية واحتسابٍ عند الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

المهم أن بعضهم زاد امتثالًا, وزاد في الجملة الثانية يقتضي العقاب على الترك مطلقًا, لماذا زيدت **يقتضي العقاب على الترك مطلقًا**؟ قالوا: هذا احترازٌ من الواجب المخير والواجب الموسع والواجب الكفائي, فالذي يقتضي العقاب أو الذم هو الذي يُترك مطلقًا, أما الواجب المخير أنت لا تتركه مطلقًا:

كالكفارات مثلًا: أنت تترك واحدة أو اثنتين لتعمل بالثالثة, وكذلك الواجب الموسع كالصلاة, الصلاة من الواجب الموسع, فتستطيع أن تتركها في أول الوقتِ لتأتي بها في وسط الوقت أو في آخر الوقت, فلا يعني ذلك أنك تاركٌ للواجب.

وكذلك الواجب الكفائي فإنك إن علمت أن غيرك من المسلمين سيقومون بهذا الواجب فتركته فلا تعاقَب ولا تُذم على ذلك, ولذلك قالوا: لا بد من هذا القيد وهو العقاب على التركِ مطلقًا.

وأشكل بعضهم كذلك بقوله: **يقتضي العقاب على التركِ**, قالوا: لأن من عقيدة أهل السُنَّة والجماعة أنَّ تارك الواجب وإن وقع في كبيرة من الكبائر فهو يوم القيامة في

مشيئة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى, وبالتالي فإما أن يعذِّب بعدل الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى وإما أن يُعفى عنه بفضله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

أما هاهنا في هذا الحد قلنا: يستحق أو يقتضي العقاب على الترك, قالوا: فالأولى أن يقال: يستحق العقاب.

أي قد يُعاقَب, ورد العلماء على ذلك أيضًا وقالوا: لا إشكال في هذا الحد ؛ لأن العقاب هو الأصل على الترك وليس العفو هو الأصل, فالعفو طارئ والعقاب أصل.

وقالوا كذلك: لأن هذا الحد يصدق لو وقع على واحدٍ فقط, يعني لو أن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى عاقَب واحدًا فقط أو عُوقِب واحدٌ في الدنيا على هذا الترك فإنه يصدُق عليه الحد.

إذًا علماؤنا رحمهم الله أغلبهم ما كان يغيب عن ذهنه هذه الأمور, وهذا يُعلِّمنا أدبًا ما وهو أننا إن أردنا أن نستدرك على علمائنا أو أن نستشكل على علمائنا فينبغي أن نتأنى.

فابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على الأصول من علم الأصول أو لـمَّا صنَّف كتاب الأصول من علم الأصول, وكذلك في شرحه على الورقات استدرك على هؤلاء, ثم لـمَّا كان له شرحٌ موجز على هذا المصنف –قواعد الأصول– وهو مسموع, قال: لعلنا نقول: أنه لا استدراك على هؤلاء, فإن استطعت أن توجه كلام العلماء فهذا أولى.

فقال المصنف في حد الواجب: إنه يقتضي الثواب على الفعل والعقاب على التركِ.

جمهور أهل العلم على أن الأحكام التكليفية خمسة, وهي: الواجب على حد المصنف, الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم.

لكن فرَّق الحنفية وهي رواية عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين الفرض والواجب, فقالوا: هناك فرقٌ بين الفرض والواجب من جهة اللغة وكذلك من جهة ثبوته من عدمه.

إذًا التفريق أولًا من جهة اللغة, قالوا: إن الفرض يغاير الواجب من جهة حده اللغوي, فليسا بمترادفين.

أما الواجب فمر أنه بمعنى الساقط وبمعنى اللازم.

وأما الفرض فهو بمعنى الإنزال, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ ﴾ [القصص: 85], يعني أنزل عليك القُرآن.

وقالوا هو بمعنى البيان, قال تعالى: ﴿ سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾ [النور: 1].

وهو بمعنى الإيجاب: ﴿ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾ [البقرة: 197].

فقالوا: هذا التغاير من جهة اللغة يقتضي التغاير في التسمية والحكم, هذا أولًا.

وأما الأمر الثاني, فقالوا: الفرض يخالف الواجبَ من جهة الثبوت, فالفرض يثبت بدليل قطعي, والواجب يثبت بدليل ظني, فالدليل القطعي كالقرآن, والدليل الظني كالسُنة الأحادية.

وبالتالي وجدنا عندهم انعكاسًا لذلك على بعض الأحكام, مثل قراءة القُرآن في الصلاة, يقولون: الفرض في الصلاة ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ [المزمل: 20], إذًا أي آيات من القُرآن تُجزئ في الصلاة, لأن هذا ثبت بدليل قطعي وهو القُرآن, فالفرض في الصلاة قراءة القُرآن.

وقراءة الفاتحة ثبتت بدليل ظني لأنها ثبتت بسُنة أحادية, وبالتالي قالوا: إن قراءة الفاتحة غير واجبة على المصلي, وإنما الواجب عليه أن يقرأ ما تيسر من القُرآن.

فلو تعارض دليل عندهم من القُرآن دل على الفرضية بدليل دل على الوجوب فإنهم يُقدِّمون الفرض, إذًا هذا أثَّر عندهم.

أما الجمهور فإنهم قالوا بالترادف: أولًا: لاستوائهما في الحد الاصطلاحي, ما الحد الاصطلاحي للواجب وللفرض؟

ما يُذم تاركه شرعًا مطلقًا, ما يقتضي. فعله الثواب وتركه العقاب, إذًا استويا في الحدِ الاصطلاحي, حتى قال **أبو المظفر** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في القواطع**: كلامنا ليس في الحد اللغوي, وإنما كلامنا في الواجب العملي, والواجب العملي يقتضي. استوائهما في الحد, فكلًا من الفرض والواجب يقتضي فعله الثواب وتركه العقاب, هذا أولًا.

ولذلك جاء في حدهما: ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا, ما يُذم تاركه شرعًا مطلقًا, ما يُثاب فاعله امتثالًا ويُعاقَب تاركه مطلقًا.

وكذلك مما رد به الجمهور على هؤلاء قالوا: إنكم مضطربون في القيد الذي ذكرتموه من جهة اللغة ومن جهة الثبوت من عدمه, لماذا؟ قالوا: لأننا نستطيع أن نقلب عليكم الدليل.

ما دليلهم؟ أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي, وأن الواجب ما ثبت بدليل ظني.

ليس هناك دليل قاطع على ذلك؟ قالوا: لا نستطيع أن نقول نحن أن الواجب ما ثبت بدليل قطعي, وأن الفرض ما ثبت بدليل ظني, وبالتالي قال لهم في معنى كلامه: إن هذا الحد غير منضبط.

قالوا: وكذلك من جهة اللغة: اللغة تساعدنا نحن الجمهور في أن نقول: إن الواجب أعلى من الفرض, وألزم بهذا الحد من الفرض, لماذا؟

قالوا: لأن الفرض لفظ مشترك يحتمل أكثر من معنى, فهو بمعنى الإنزال, وبمعنى البيان, وبمعنى الإيجاب وبمعنى الحز أو القطع أو غير ذلك.

لكن ما معنى الواجب في لغة العرب؟ الساقط التي يلزم مكانه على الهيئة المعروفة في اللغة أو في الشرع, فليس له إلا معنىً واحد فهو ألصق بالحد من الفرض, لأن الفرض تشعَّب وصار من قبيل المشترك.

هذا ردًا على أدلتهم, وكذلك الشرع ينصر. قول مَن قال: إن الفرض والواجب مترادفان, كيف ذلك؟

قالوا: قد جاء في صحيح البخاري في الحَدِيث القدسي: أن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى يقول: **«مَن عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب, وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضه عليه, ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أُحبه»**, الحَدِيث.

الشاهد في الحَدِيث: أن الله عَزَّ وَجلَّ جعل القُربات على نوعين: فرض ونفل, فيلزمكم أحد أمرين: إما أن تقولوا: الواجب يدخل في حد الندب, لأنكم تقولون بأن الواجب لا يساوي الفرض, وما يُتقرب به إلى الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى إما أن يكون فرضًا وإما أن يكون ندبًا.

يلزمكم أن تقولوا: إن الواجب يدخل في الندب, وأنتم معشر الحنفية لا تقولون بذلك.

وإما أن تقولوا: إن الواجب لا يدخل لا في الفرض ولا في النفل, إذًا خرج من الحَدِيث وهذا لا يقول به أحد.

وإما أن تقولوا إن الواجب والفرض مترادفان, وهذا هو الذي عليه الجمهور.

وكذلك ما جاء عند مسلم: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: يعني من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: **«أيها الناس إن الله فرض عليكم الحج فحجوا»**, فقال رجل: أفي كل عام يا رسول الله؟ فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لو قلت نعم لوجبت»**, إذًا قابل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين الوجوب وبين الفرض, لأنه لم يقل لو قلت نعم

لفُرضت, وإنما قال: «لو قلت نعم لوجبت», فقابَل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الفرض بالواجب, فدل ذلك على ترادف الفرض والواجب.

وكذلك في حديث الأعرابي: الذي جاء فسأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فأخبره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الله كتب عليه خمس صلوات في اليوم والليلة, فقال: يا رسول الله هل عليَّ غيرها؟ فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا, إلا أن تطوع», فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذلك ذكر التطوع وذكر الفرض, وهم لا يقولون إن الواجب يدخل في التطوع, فلا بد أن يدخل في الفرض, فالواجب والفرض بمعنى واحد.

وهذا لا يعني أن الفروض والواجبات على درجة واحدة, وإنما هي درجات, فمنها ما يكفر تاركه أو منكره, ومنها ما لا يكفر تاركه, فهذه مسألة وهذه مسألة أخرى.

أُريد أن أقول: إن القول بترادف الفرض والواجب ليس معناها أن الواجبات على درجة واحدة, بل هي درجات كما بيَّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إذًا الصحيح هو قول الجمهور أن الفرض والواجب مترادفان.

قال: **وينقسم من حيث الفعل: إلى معيَّن لا يقوم غيره مقامه, كالصلاة والصوم ونحوهما.**

وإلى مُبْهَمٍ في أقسام محصورة يجزئ واحد منها كخصال الكفارة.

ومن حيث الوقت: إلى مُضَيَّق وهو ما تعين له وقت لا يزيد على فعله, كصوم رمضان.

وإلى مُوَسَّع وهو ما كان وقته المعيَّن يزيد على فعله, كالصلاة والحج, فهو مُخيَّر في الإتيان به في أحد أجزائه, فلو أخَّر ومات قبل ضيق الوقت لم يعصِ, لجواز التأخير, بخلاف ما بعده.

ومن حيث الفاعل: إلى فرض عينٍ وفرض كفاية.

هذه تقسيمات للواجب أو للفرض باعتبارات مختلفة, فالواجب قد يُقسَّم باعتبار الفعل ذاته, يعني باعتبار المطلوب, فيقسَّم إلى معين وإلى مُبهم.

وقد يُقسَّم باعتبار وقت أدائه, فيُقسَّم إلى موسع وإلى مُضيَّق.

ويقسَّم باعتبار المخاطبين به, فيُقسَّم إلى فرض عينٍ وفرض كفاية.

هنا قال: **وينقسم من حيث الفعل إلى معين لا يقوم غيره مقامه كالصلاة والصوم ونحوهما, وإلى مُبهم في أقسام محصورة.**

إذًا هذا هو القسم الأول, وهو التقسيم باعتبار المطلوب وهو الفعل, فينقسم إلى معينٍ, ما المعين؟

قال: الذي لا يقوم غيره مقامه.

ثم قال: كالصلاة والصوم ونحوهما, يعني كالحج وبر الوالدين والصدق وغير ذلك, فالمطلوب في هذه الواجبات واحدٌ لا خيار فيه, فلا بد أن تؤدي هذا الواجب بعينه: فرض الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى عليك الصلاة فلا يقوم غير الصلاة مقامها من زكاة وصدقةٍ وبر الوالدين وغير ذلك, لا بد أن تؤدي الصلاة, فهذا يسمى واجبٌ معين, ما معنى معين؟ أي لا يقوم غيره مقامَه.

وإلى مُبهَم في أقسام محصورة يُجزئ واحدٌ منها, وهو الذي يسميه الأصوليون بالواجب المخير, فهو واجبٌ ولكنك مخير أن تقوم بأحد أنواعه, أو أن تفعل أحد أنواعه كخصال الكفارة.

قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: 89].

ودليل التخيير في الآية أن الله قال: (أو) وهي للتخيير بإجماع أهل اللغة.

إذًا هناك واجبٌ ولكنك مخير فيه.

بعض علماء الأصول أنكر الواجب المخير, لماذا ؟ قالوا : لأن التخيير ينافي الوجوب.

كيف يكون واجبًا وأنت مخير فيه؟ هذا ينافي الوجوب, لأن الوجوب معناه اقتضاء الفعل.

نقول: ينافيه إن كنت مخيرًا في فعله وتركه كليةً, فهذا ينافي الوجوب؛ إن كنت مخيرًا في فعله وتركه كلية, فلن تفعل واحدة من هذه الخصال.

أما إن كان واجبًا عليك أن تفعل واحدة من هذه الخصال فهذا لا ينافي الوجوب.

بدليل أنه لو ترك الثلاثة هل يُعاقَب على ترك الثلاثة أم على ترك واحدة فقط؟ على ترك واحدة فقط.

لو فعل الثلاثة يُثاب ثواب الواجب على واحدة فقط, وقد يُثاب على الاثنين الأخريين ثواب الندب, فعاقبه على واحدة هذا دليل على أنه مخاطب بواحدةٍ فقط وليس مخاطبًا بأن يفعل الجميع.

قالوا: الواجب المخير ينافي الوجوب, تقسيم الواجب إلى معين وإلى مخير, نقول: مخير في أجزاء محصورة فهذا ينافي الوجوب.

واجب يعني افعل, ثم هو يخيرك بعد ذلك, فنقول: هذا ينافي إن كنت مخيرًا في ترك كل هذه الأجزاء, أما إن فعلت أو إن كنت مطالبًا بفعل واحدة فقط فهذا لا ينافيه.

قال **أبو المظفر** في هذه المسألة: انعقد إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق العقاب على جميعها, وإنما يستحق العقاب على أحدها.

الذي قال بهذه المنافاة هم المعتزلة: وإنما يستحق العقاب على أحدها, ولو كان الجميع واجبًا استحق العقاب على الكل.

إذًا الواجب من حيث الفعل ينقسم إلى معين وإلى مُبهمٍ.

الصورة في الواجب هي الكفارة, والتخيير في أنواعها.

قال: ومن حيث الوقت ينقسم إلى مضيَّقٍ وإلى مُوسَّع.

المقصود بالوقت هاهنا: الزمن الذي قدَّره الشارع للعبادة, فهذا الزمن إما أن يكون أقل من العبادة, وإما أن يكون على قدر العبادة, وإما أن يكون أوسع من العبادة.

الصورة الأولى غير موجودة في الشرع: أن يكون الزمن أقل من العبادة, لماذا؟ لأنها لو كانت موجودة فهذا من تكليف ما لا يطاق.

الصورة الثانية: وهي أن يكون الوقت مساويًا لأداء العبادة, وهذه الصورة هي التي يسمونها بالواجب المضيَّق, يعني ضُيِّق فيه على المكلف حتى لا يجد سَعة يؤخر فيها الفعل أو يؤخر بعضه, ولو أخره لصار قضاءً، ولا يسمح بعبادة أخرى من جنسه معه.

ولذلك حده المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: وهو ما تعين له وقتٌ لا يزيد على فعله كصوم رمضان.

فالعبادة بالنسبة لهذا القسم واجبةٌ بأول دخول الوقت بلا خلاف, أي يجب أن تباشرها بأول دخول الوقت, ولا يجوز لك أن تؤخر جزءاً منها إلى ما بعد دخول الوقت, بخلاف الواجب الموسع كما سيأتي.

فوقت العبادة بقدر هذه العبادة يسع العبادة وحدها, ولا يسع غيرها من جنسها, يعني صوم رمضان موسع أو مضيق؟ مضيق لماذا؟ لأنه لو قلنا بالنسبة لليوم فأنت لا بد أن تصوم ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: 187], فهذا القدر من الزمن هو وقت الصيام.

هل يجوز لك أن تأتي بعبادة من جنس الصيام معه؟ كصوم النافلة مثلًا أو كفارة أو صيام مستحب؟ لا يجوز, لأن هذا الوقت وقت مضيق.

لكن يجوز لك أن تأتي بعبادة أخرى من غير جنسه: تصوم وتصلي أو تزكي.

الوقت الثاني وهو الوقت الموسع والعبادة الموسعة, وهو ما كان وقته المعين يزيد على فعله, قال: كالصلاة والحج, فهذا الوقت يكون واسعًا لأداء هذه العبادة ولأداء غيرها من جنسها.

يعني بين المغرب والعشاء الآن كم مغربًا يمكن أن تصليه؟ من بعد العشاء إلى آخر وقت العشاء إلى نصف الليل مثلًا كم صلاة للعشاء يمكن أن تصليها؟ عشرة عشرين, يمكن تصلي, فهذا يسمى وقتًا موسعًا؛ لأن هذا الوقت يزيد على العبادة المفعولة في هذا الوقت، كما يجوز لك أن تأتي بعبادة من جنسها داخل هذا الوقت.

قال في الواجب الموسع: فهو مخير في الإتيان به في أحد أجزائه, الضمير يعود إلى ماذا في قوله به؟ إلى الفعل والعبادة, أنت مخير في الإتيان به في أحد أجزائه.

لو أنك أخرت هذه العبادة من أول الوقت إلى وسطه أو إلى غير ذلك ما لم تصل إلى الوقت الذي لا تستطيع أن تؤدي العبادة فيه لضيقه جدًا فهذا لك.

إذًا الوجوب كما قلنا في الوقت المضيق يرتبط بماذا؟ بأول وقت العبادة.

في الواجب الموسع؟ بأي جزءٍ من أجزاء الوقت.

ما الدليل على ذلك؟ الدليل ما جاء في حديث جبريل أنه جاء فأمَّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فأمة مرة في أول وقت الصلاة, ومرة في آخر وقت الصلاة, ثم قال للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«ما بين هذين وقت»**, فإن صليت الصلاة في أول الوقت فقد جئت بالعبادة على وجهها, وإن صليتها بعد ذلك فقد جئت بالعبادة على وجهها, ولم يقل جبريل للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لـمَّا صلى: إن العبادة لا بد أن تأتي في أول الوقت فقط, وإنما صلى في أولها وفي آخرها.

وهذا كذلك فيه دليل على أنه لا يُشترط العزمُ, يعني لا يُشترط أن تعزم على أداء العبادةِ في منتصف الوقت, خلافًا لمن قال بذلك.

جبريل لمَّا جاء إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يقل له: صليت بك في أول الوقت, فإذا جئت غدًا سأصلي في آخر الوقت, فاعزم من أول الوقت على أن تصلي الصلاة.

ولذلك المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا قال: فلو أخر ومات قبل ضيق الوقت لم يعص.

كم بين الظهر والعصر؟ ثلاث ساعات, لو أخر صلاة الظهر إلى ما قبل العصر بساعة, ثم مات: فإنه لم يعص بذلك, على القول بأن صلاة الجماعة سنة مؤكدة أو فرض كفاية, فإنه لم يعص بذلك؛ لجواز التأخير, واللام هاهنا للتعليل, لماذا لجواز التأخير؟

قلنا: لأن الوجوب يتعلق بأي جزءٍ من أجزاء هذا الوقت ما لم يُضيق عليه الوقت بحيث لا يستطيع أن يأتي بالعبادة.

قال: فلو أخر ومات قبل ضيق الوقت لم يعص لجواز التأخير, فلا يُعد عاصيًا بالتأخير عند الجمهور, وحكاه بعضهم إجماعًا, لأنه فعل ما له فعله وهو جواز التأخير.

لو قال قائل: هذا التأخير يُشترط فيه العلم بالسلامة, أن يكون عالمًا بالسلامة, نقول: هذا الاشتراط ممنوع؛ لأن ذلك في علم الغيب.

قد يقول قائل: قد يمرض, قد يصيبه مكروه, قد يصيبه عُذر, نقول: المبادرة إلى العبادة في أول وقتها هذا أولى, ولكن إن أخر ذلك فإنه لا يكون عاصيًا, إلا في حالة واحدة: إن تيقَّن أنه في ساعة أو في وقتٍ ما لن يتمكن من فعل العبادة, فعليه أن يبادر.

مثال ذلك: إنسانٌ محكوم عليه بالإعدام, وتنفيذ حكم الإعدام سيكون في الساعة الثانية, والعصر يؤذن في الثالثة والنصف, فلا يجوز له أن يؤخِّر العبادة إلى أن يقام عليه الحد أو إلى أن يُعدم, وإنما لا بد أن يبادر لأنه يعلم أنه إن أخَّر ذلك فإنه قد ترك العبادة وأخرجها عن وقتها المسموح له فيه متعمدًا كما أفاده العلامة الشنقيطي في مذكرة أصول الفقه.

امرأة تعلم أن الحيض ينزل عليها في وقت معين, سينزل عليها في الساعة الثانية, لمقدمات تأتيها, وهذه المقدمات تشعر بها, ومن عادتها أنها تعلم أن هذه المقدمات لا بد أن يعقبها الحيض بوقت قليل: وجب عليها أن تبادر بالصلاة قبل نزول الحيض.

بالنسبة للإنسان إن كان في سفر: فإنه يجمع بين الظهر والعصر جمع تقديم.

وإن لم يكن في سفر فلا يجوز له أن يقدم العصر عن وقته, قبل دخول الوقت, فيقال له: إما أن تقف بسيارتك لتصلي العصر في وقته, أو يقال له: إن اضطررت لذلك حينًا فيجوز لك أن تصلي في السيارة أو على الدابة, ولكن لا يجوز له مُطلقًا أن يُخرج العبادة عن وقتها، لأن شرط الوقت لا يسقط بحال، وكذلك نية العبادة بخلاف غيرها من الشروط.

فلا أقول: سأنتظر حتى أصل ويكون وصوله المغرب مثلًا, فهنا في هذه الحالة أخرج الصلاة عن وقتها.

قال: ومن حيث الفاعل إلى فرض معين, وهذا هو التقسيم الثالث للواجب, وهو تقسيمه من حيث المخاطَبون به: إلى فرض معين, وهو ما يجب أداؤه على كل مكلف بعينه.

لماذا سُمي بفرض العين؟ لأن خطاب الشرع يتوجه إلى كل مكلف بعينه, ولا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائه بنفسه, فلا يجوز أن يُنيب غيره عنه في أدائه.

ولذلك عرَّفه بقوله: وهو ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة, أي ما دامت القدرة البدنية موجودة ولم يوجد حاجة فإنه يجب على المكلف أن يفعل بنفسه.

والشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على هذا المتن استشكل هذا الحد لفرض العين, لماذا؟ قال: لأنه قال ما لا تدخله النيابة مع القدرة وعدم الحاجة, فهل الصلاة تدخلها النيابة مع العجز وعدم القدرة؟ لا تدخلها النيابة, لا تدخلها النيابة إلا في حالة واحدة, ما هذه الحالة؟

في ركعتي الطواف, ففي ركعتي الطواف إذا اعتمر المرء عن غيره أو حج عن غيره فإنه ينوب عنه في ركعتي الطواف, ومع ذلك يقال: **يثبت تبعًا ما لا يثبت استقلالًا.**

وكذلك في الصيام: هل الصيام فرض عين؟ نعم فرض عين.

هل مع العجز وعدم القدرة يجوز أن ينوب أحدٌ عنك؟ لا يجوز, وإنما ينوب عنك إن متَّ, «مَن مات وعليه صوم صام عنه وليه».

ولذلك الشيخ ابن عثيمين قال: هذا القيد وهذا الحد غير دقيق, ولذلك حده رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحد آخر, قال: فرض العين: **وهو ما طلب الشارع فعله من كل واحدٍ بالذات.**

أي خاطَبه هو وفرضه عليه, أو من واحدٍ بعينه, لماذا؟

النيابة مع عدم القدرة: إنسان عاجز عن الصلاة, هل ينوب أحدٌ عنه مع عدم قدرته؟ لا.

في الصورة التي ذكرتها قلت: الصورة الوحيدة التي يجوز للإنسان أن ينوب عن أخيه هي هذه الصورة, ومع ذلك يثبت في القاعدة ما لا يثبت استقلالًا.

يعني لو أشكلوا علينا بهذه الصورة فهناك ربما يصلي إنسان عن آخر ركعتي الطواف, بماذا نرد عليهم؟ بهذه القاعدة: أن هذا ثبت تبعًا ولم يثبت استقلالًا.

فاستشكال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ استشكال جيد, قال: وهو ما لا تدخله النيابة مع عدم القدرة وعدم الحاجة, قال: كالعبادات الخمس, والعبادات الخمس: الصلاة والصيام والزكاة والحج, وهذه أربعة, وإنما قيلت خمسًا من باب التغليب.

فهم يقولون: العبادات الخمس ويذكرون هذه الأربعة, المذكور والمشهور في كُتب الفقهاء يقولون: العبادات الخمس ويذكرون الأربعة فقط, فقالوا: أن هذا من باب التغليب, وبعضهم ذكر الطهارة حتى يُكمل الخمسة.

قال: وفرض كفاية, ما فرض الكفاية؟ قال: وهو ما يسقطه فعل البعض, كما حدَّه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وفرض الكفاية يُطلب لأمرين:

- أما الأمر الأول: فللوصول إلى مقصد الشارع, وهو مجرد الفعل, لأنه لا ينظر فيه إلا إلى وجود الفعل, إخراج الفعل من العدم إلى الوجود, هذا هو المطلوب.

عندنا ميت ونريد أن نُغسِّله, عدم التغسيل هذا عدم, وتغسيله وجود, أي مجموعة من الناس سواءً واحد أو اثنان أو ثلاثة قاموا بهذا الفعل: إذًا أوجدوا الفعل: فهذا هو الأمر الأول, وهو أن نصل إلى مقصد الشارع.

- الأمر الثاني: وهو سقوط الإثم عن الباقين.

قال **الشافعي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الأم: حقٌّ على الناس غسيل الميت والصلاة عليه ودفنه, ولا يسع عامتهم تركه, وإذا قام به مَن فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء الله.

إذًا الشافعي في هاتين الجملتين بيَّن المقصود من فرض الكفاية: حقٌّ على الناس غسيل الميت والصلاة عليه ودفنه, إذًا حقٌّ عليهم أن يصلوا إلى مقصود الشارع وهو إيجاد هذا الفعل, وإذا قام به مَن فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء الله, إذًا مَن قام بهذا الأمر أسقط الإثم عن الباقين.

لماذا سُمي فرض الكفاية بهذا الاسم؟ قالوا: لأنه بوقوعه حصل الواجب وكفى.

إن تركوه جميعًا: أثموا, كما سيأتي في كلام المصنف.

قال: وهو ما يُسقطه فعل البعض مع القدرة وعدم الحاجة كالعيد والجنازة.

قال الشارح: هذا على القول: بأن صلاة العيد فرض كفاية, والقول الثاني: أنها فرض عينٍ, فنقول: تمثيل المصنف لا إشكال فيه, لماذا؟ لأنه وضع هذا المتن على المذهب الحنبلي, وعلى المذهب الحنبلي أن صلاة العيد فرض كفاية, فلا يُشكل عليه.

فقال: هو ما يُسقطه فعل البعضِ كالعيد والجنازة.

قال: والغرض منه وجود الفعل في الجملة, فهذا بيانٌ للفرق بين فرض العين وفرض الكفاية, وهو أن فرض العين منظور فيه إلى ذات الفاعل, وفرض الكفاية نظر فيه الشارع إلى الفعل نفسه بقطع النظر عن فاعله, لأن الغرض إيجاد الفعل كإنقاذ الغريق والأذان والإقامة وغير ذلك كما قال صاحب تيسير الوصول.

ما العدد المطلوب في فرض الكفاية؟

قلنا: إذا قام به البعض, ما حد هذا البعض؟ ليس له حد, بأي عدد تحصل هذه الكفاية أسقط الإثم عن الباقين.

مثلًا: تغسيل الميت قد يستطيع واحد –تبارك الله– أن يغسِّل الميت وحده, إذًا هذا يكفي, هذا أسقط الإثم عن الباقين، فإن لم يحصل ذلك إلا باثنين أو ثلاثة لزمهم ذلك.

حمل الجنازة: لا بد من أربعة, فلا بد من وجود هؤلاء الأربعة.

الجهاد له عددٌ معين.

إذًا ليس هناك حد معين ليقال إن هذا البعض هو الذي يسقط به طلب الفعل ويُسقط الإثم عن الآخرين.

هل فرض الكفاية من الممكن أن يتحول إلى فرض عين؟ نعم، كيف؟ إذا لم يوجد أو يتحقق إلا بهذا الشخص, لا يوجد إلا هذا الطبيب تخصص في هذا المجال: أصبح عليه فرض عين أن يعالج الناس.

كذلك لا يوجد إلا قاضٍ واحد يحكم بين الناس: القضاء فرض كفاية, ومع ذلك صار عليه فرض عين.

قال: فلو تركه الكل أثموا لفوات الغرض.

والدليل على ذلك: قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: 39], مع أن القتال فرض كفاية, ومع ذلك قال: يعذبكم عذابًا أليمًا.

قال **الشافعي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصودًا به قصد الكفاية فيما ينوب, فإذا قام به من المسلمين مَن فيه الكفاية خرج مَن تخلف عنه من المأثم, ولو ضيَّعوه معًا خِفت ألا يخرج واحدٌ منهم مطيق فيهم من المأثم, بل لا أشُك إن شاء الله لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: 39].

إذًا لو تركوه جميعًا أثموا, وهذا في رسالة الشافعي, ولو فعلوه جميعًا أُثيبوا ثواب الفرض, ولكن مَن الذي يأثم؟ مَن به قُدرة, فلا يدخل في ذلك العاجز وغير المستطيع.

ولذلك قال **الشاطبي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الموافقات: القيام بذلك الفرض قيامٌ بمصلحة عامة, فهم مطلوبون بسدها على الجملة, فبعضهم هو قادرٌ عليها مباشرةً, وذلك مَن كان أهلًا لها, والباقون وإن لم يقدروا عليها فهم قادرون على إقامة القادرين, فإن لم يكن المرء قادرًا واستطاع أن ينيب غيره مكانه واجبٌ عليه أن ينيب غيره مكانه.

لكن الذي يأثم إن تركوا ذلك هم القادرون فقط.

الذي يُثاب مَن؟ الذي قام بهذا الفعل دون غيره.

لكن، **أيهما أفضل: فرض العين أم الكفاية**؟ الأول لأنه يُنظر فيه إلى كلٍّ من الفاعل وفعله، بخلاف الواجب الكفائي، فالنظر فيه للفعل فقط.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وما لا يتم الواجب إلا به: إما غير مقدور للمكلف كالقدرة واليد في الكتابة, واستكمال عدد الجمعة فلا حكم له.

سبب إيراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لهذه المسألة: هو أن الوسائل تتبع المقاصد في الحكم, فالوسيلة إلى الواجب واجبة, والوسيلة إلى المندوب مندوبة, وإن كانت في أصلها مباحة.

قد تكون الوسيلة إلى الواجب في الأصل مباحة: كالمشي, والسعي, ومع ذلك إذا كانت وسيلة إلى واجب صارت واجبة.

فالسعي في أصله مباح, والسعي إلى صلاة الجمعةِ واجب, لأن هذا مما لا يتم الواجب إلا به، **ولذا جعلها المصنف رحمه الله عقب ذِكر الواجب.**

فأورد المصنف هذه المسألة فقال: **وما لا يتم الواجب إلا به إما غير مقدورٍ للمكلف كالقدرة واليد في الكتابة, واستكمال عدد الجمعة فلا حكم له.**

هذا هو القسم الأول.

وإما مقدور كالسعي إلى الجمعة, وصوم جزء من الليل, وغسل جزء من الرأس, فهو واجب لتوقف التمام عليه. هذا القسم الآخر.

إذًا المصنف في هذه المسألة يقول: إن ما لا يتم الواجب إلا به ضربان:

- أما الضرب الأول: فهو غير مقدورٍ للمكلف: يعني لا يستطيع المكلف أن يُحصِّله, قال: كالقدرة, فواجب عليك أن تقف للصلاة, القيام ركنٌ من أركان الصلاة, ومع ذلك فالعاجز ليس واجبًا عليه أن يقف في الصلاة, لماذا؟ لعدم الاستطاعة, ولعدم القدرة.

وكذلك كاليد في الكتابة: هب أن إنسانًا كان مقطوع اليدِ, هل يؤمر بالكتابة؟ لا يؤمر بالكتابة, لماذا لا يُؤمر بالكتابة؟ لأنه لا يستطيع أن يحصِّل ذلك لفقد القدرة والاستطاعة, لفقد الآلة التي يكتب بها.

فهذا هو القسم الأول مما لا يتم الواجب إلا به على تقسيم المصنف أنه غير مقدورٍ للمكلف, ليس في قُدرته, ليس في وِسعه, ليس في طاقته ولا تحصيله, ومن ثَمَّ لا يُطالَب به.

فهذا لا حكم له, أي لا يقال إنه كان واجبًا عليه ثم سقط للعجز, هو من الأساس ليس واجبًا عليه, لأنه ليس أهلًا لهذا الوجوب, لأن من شرط الوجوب: أن يكون قادرًا, مستطيعًا, بالغًا, عاقلًا.

هل الإنسان غير البالغ واجبٌ عليه أن يصلي؟ ليس واجبًا عليه أن يصلي, لماذا؟ لأن البلوغ شرط الوجوب وليس في استطاعته, لا يستطيع أن يُحصِّله, القيام ليس في استطاعته لأنه عاجز, فهذا ليس بواجبٍ عليه.

ليس واجبًا عليه أن يُحصِّل البلوغ, وليس بواجبٍ عليه أن يُحصِّل العقل, وليس بواجبٍ عليه أن يحصِّل الاستطاعة, لماذا؟ لأنها ليست في قُدرته.

فما لا يتم الواجب إلا به: إما ألا تكون قادرًا عليه فهذا لا حكم له, ما معنى لا حكم له؟ أي لا يقال إنه كان واجبًا ثم سقط بالعجز, هو أصلًا لا حكم له, لم يدخل في التكليف, هذا القسم الأول.

- القسم الثاني: أن يكون قادرًا عليه وليس مخاطَبًا به.

أي قد يستطيع أن يفعله ومع ذلك أسقطه الشارع عنه, ليس مطالبًا به وليس مخاطَبًا به, كاستكمال عدد الجمعة, فلو فرضنا أن الجمعة لا تتم إلا إن اكتمل عددها أربعين على أحد المذاهب, هل واجبٌ عليك أن تخرج إلى الطُرقات لتأتي بالناس؟ ليس واجبًا عليك, الواجب عليك أن تكلف نفسك فقط, أن تأتي أنت بنفسك إلى المسجد.

هل تستطيع أن تخرج إلى الطرقات لتجمع الناس؟ تستطيع, ومع ذلك ما كلَّفك الشرع بذلك.

الزكاة: من شروط الزكاة: مِلك النصاب, هل واجب عليك أن تدخر المال لتُخرج الزكاة؟ ليس واجبًا عليك, لأن الشارع لم يُكلفك بذلك, وقد يكون في استطاعتك.

مِلك الزاد بالنسبة للحج هل واجبٌ عليك أن تملك الزاد لكي تحج؟ أن تحقق هذا الشرط؟ ليس واجبًا.

يعني هل واجبٌ عليك أن تدخر المال وتشارك آخرين في جمعية أو غير ذلك حتى تحصِّل المال الذي تستطيع أن تحج به؟ هذا ليس واجبًا عليك، وقد يكون ذلك في مقدورك.

فما لا يتم الواجب إلا به قد لا يكون في مقدور العبد, وقد يكون في مقدور العبد ولكنه ليس مخاطَبًا به: فهذا ليس بواجب.

هذا القسم الذي تندرج تحته هاتان المسألتان الأولى أن نسميه بماذا؟ الأولى أن نسميه بتسمية هي أدق من تسمية المصنف, المصنف قال: ما لا يتم الواجب إلا به ثم ذكر هذه الأمثلة قال: فليس بواجب.

هناك تسمية أولى: وهي أن نقول: **ما لا يتم شرط الوجوب إلا به فليس بواجب أو تحصيل شرط الوجوب ليس بواجب.**

سواءً كان في قُدرة المكلف أو لم يكن في قدرته.

ما معنى هذا الكلام؟ ما شرط الوجوب؟ ما الشرط الذي به تجب الصلاة عليك؟ البلوغ والعقل ودخول الوقت, هذه شروط وجوب، وليست وجوب صحة الصلاة، ولابد من التفريق بينهما لتفهم المسألة. شرط الصحة من الحكم التكليفي الذي خوطب به العبد، وليس كذلك شرط الوجوب.

هل واجب عليك أن تحصِّل هذه الشروط ليتم الوجوب؟ ليس واجبًا عليك.

إذًا ما لا يتم تحصيل شرط الوجوب إلا به فليس بواجب, سواءً كان في قُدرة المكلف أو لم يكن في قدرته.

ما الشرط الذي به يكون وجوب الحج أو وجوب الزكاة؟ ملك النصاب, حولان الحول, الاستطاعة, هذه قد تكون في مقدور المكلف كملك النصاب والاستطاعة, ومع ذلك لست مطالبًا بها, لماذا؟ لأنك ليست مخاطبًا بتحصيل شرط الوجوب.

▪ نأتي إلى الفرع الثالث: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: كالوضوء بالنسبة للصلاة, وكستر العورةِ بالنسبة للصلاة, وكشراء الماء بالنسبة للصلاة, هذا لا يتم أداء الوجوب إلا به فصار واجبًا, لماذا؟

لأنك أهلٌ لأن تقوم بهذه العبادات، فأنت مكلف مطالب بتحصيل شرط صحتها، ولذا جاء التكليف بها في الشرع كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: " **لا يقبلُ اللَّهُ صلاةَ أحدِكُم إذا أحدَثَ حتَّى يتَوضَّأَ**." وقال تعالى: يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ" وهكذا.

ما شرط وجوب الصلاة عليك؟ أن تكون عاقلًا... أنت عاقل.

أن تكون بالغًا....أنت بالغ.

أن تكون فاهمًا للخطاب, هذه الأمور توفرت فيك, إذًا صارت الصلاة واجبة عليك, فما لا يتم هذا الوجوب إلا به فهو واجب.

ملك النصاب: أنت لست مالكًا للنصاب, وجوب الزكاة, الزكاة واجبة عليك, ولكن هذا الوجوب لا بد قبله من شرط, هذا الشرط متحققٌ فيك؟ ليس متحققًا فيك, ليس واجبًا عليك أن تحصِّل هذا الشرط لتنتقل إلى الوجوب.

إذًا الصحيح في هذه المسألة أن يقال كما سبق: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, وما لا يتم تحصيل شرط الوجوب إلا به فليس بواجبٍ سواءً كان في مقدور المكلف أو لم يكن في مقدور المكلف.

قال المصنف: وما لا يتم الواجب إلا به إما غير مقدور للمكلف كالقُدرة واليد في الكتابةِ واستكمال عدد الجمعةِ فلا حكم له.

وإما مقدور كالسعي إلى الجمعة وصوم جزءٍ من الليل وغسل جزء من الرأس فهو واجب لتوقف التمام عليه.

وهذه الأمثلة التي ذكرها المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قسمناها إلى هذه الأقسام الثلاثة, وهذا التقسيم أوضح من تقسيم المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ولذلك قال **الشيخ الشنقيطي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المذكرة نفس هذا الكلام, كلام صاحب الروضة تمامًا كهذا الكلام, وهذا مما جعل بعض العلماء يقول: إن ذلك مختصرٌ من روضة الناظر.

ماذا قال في الروضة؟ قال:

"ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى: ما ليس داخلًا تحت قدرة المكلف: كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة، فلا يوصف بوجوب.

أي لا حكم له, لا يقال إنه كان واجبًا ثم سقط.

وإلى ما هو داخل تحت قدرة العبد فيما يتعلق باختيار العبد كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، فهو واجب."

ثم بعد أن شرح المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أعني الشيخ الشنقيطي هذا الكلام قال:

"وهذا التقسيم غير جيد أنه قسمها إلى قسمين, قال: وحاصل تحرير المقام أن يقال: ما لا يتم الواجب إلا به ثلاثة أقسام: قسم ليس تحت قدرة العبد كما مثَّلنا له

آنفًا, وقسمٌ تحت قدرة العبد عادة إلا أنه لم يؤمر بتحصيله كالنصاب في وجوب الزكاة والاستطاعة لوجوب الحج والإقامة لوجوب الصوم, وهذان القسمان لا يجبان إجماعًا.

والقسم الثالث: ما هو تحت قدرة العبد مع أنه مأمور به كالطهارة للصلاة, والسعي للجمعة إلى آخره, قال: وهذا واجبٌ على التحقيق

قال: وإن شئت قلت: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب: كالطهارة للصلاة, وما لا يتم الواجب المعلق على شرطٍ كالزكاة المعلقة على ملك النصاب والحج على الاستطاعة إلا به فليس بواجب كنصاب الزكاة والاستطاعة للحج.

قال: وأوضح من هذا كله أن تقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب." انتهى كلامه رحمه الله.

والسمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القواطع له كلام أوضح قال: "وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج أو لأداء الزكاة فلا يجب, لماذا؟ قال: لأن ذلك شرط الوجوب دون الفعل, هذا قبل الفعل, ولست مطالبًا بتحصيل شرط الوجوب, ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به شرط العبادة عليه.

وأما في سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أنَّ لفعلها شرطًا لا يمكنه ذلك الفعل إلا به, فيجب عليه ذلك ليتوصل به إلى الفعل, يجب عليه ذلك الطهارة وستر العورة والماء, فلا بد أن يُحصِّل هذه الأمور لكي يقوم بالفعل."

ومن كلام المصنف هاهنا يتبين لنا أن الواجب نوعان: قد يكون واجبًا ذاتيًا كالصلاة, وقد يكون واجبًا لغيره؛ لأنه صار وسيلة لواجب.

قد يكون الواجب واجبًا ذاتيًا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]: فالصلاة واجبة.

وقد يكون واجبًا لغيره أي بسبب غيره, هو في أصله ليس بواجب, وإنما صار واجبًا لأنه كان وسيلةً إلى واجب.

قال: **وصومِ جزءٍ من الليل**, والأولى أن يُعبَّر بما عبَّر به صاحب الروضة, **"وإمساك جزءٍ من الليل"**؛ لأن الليل ليس محلًا للصوم, وغسل جزءٍ من الرأس: فلا بد لكي يتحقق تعميم غسل الوجه لا بد من غسل جزءٍ يسيرٍ من الرأس, ليس هناك فاصل بين الرأس والوجه, فلا بد لكي تتحقق من غسل الوجهِ أن تغسل جزءً من الرأس, لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قال: فلو اشتبهت أخته بأجنبية, أو ميتة بمذكاة: وجب الكف.

ما علاقة هذا المثال بما سبق؟ لأنه لا يجوز لك أن تنكح أُختك ونكاحها حرام, كيف تجتنب الحرام؟ باجتناب الشُبهة, لأنه لن يتم اجتناب الحرام إلا باجتناب المُشتبه فيها.

اشتبهت المذكاة بالميتة, ولا تدري أيهما تأكل, كيف تجتنب الحرام؟ بالكف عن المذكاة والميتة, أنك لا تعلم المذكاة من الميتة, فما لا يتم الواجب, ما هو الواجب هنا؟ الواجب هنا ترك الوقوع في المحرم, إلا به, إلا بماذا؟ إلا بترك النكاح من المرأتين, وبترك الأكل من الذبيحتين أو من البهيمتين, لأنه لن يتم الواجب إلا به.

أو بمعنى أوضح نستطيع أن نقول على هذا المثال: **ما لا يتم اجتناب الحرام إلا به فهو واجب**, فلن يتم اجتناب الحرام إلا بترك الاثنين, فصار الترك واجبًا.

ما لا يتم اجتناب الحرام إلا به فهو واجب, فهذا من فروع المسألة السابقة.

فإذا اشتبهت أُختك بأجنبية لم يجز العقد عليهما, وإذا اشتبهت ميتة بمذكاة لم يجز أن يأكلهما, فقد حُرِّمت إحداهما بالأصالة, وهي الأخت والميتة, هذه محرمة للنص, وحُرِّمت الأخرى بعارِض الاشتباه, وبالتالي واجبٌ عليه أن يجتنب ما حُرِّم بالأصالة وكذلك ما حُرِّم بالاشتباه.

فوجب الكفُ تحرجًا عن مواقعة الحرام, وذلك للقاعدة الشرعية: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك, هكذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فيجب الكف تحرجًا عن مواقعة الحرام, فلا يتم اجتناب الحرام إلا باجتنابها جميعًا, وبالتالي وجب الاجتناب.

ولكن هاهنا قد يُفرَّق بين ما تُبيحه الضرورة فيجوز فيه الاجتهاد والتحري, بخلاف ما لا تبيحه الضرورة, فلا يجوز فيه الاجتهاد والتحري.

ما معنى هذا الكلام؟

هب أنك في صحراء, ووجدت ميتة ومذكاة, ولا تدري أيها الميتة وأيها المذكاة, تتحرى وتجتهد وتأكل من أحدهما أم تموت؟ هنا الضرورة تبيح لك أن تتحرى وأن تجتهد لتأكل من أحدهما.

وجدت ثوبين وتعلم أن أحدهما نجس والآخر طاهر, ماذا تصنع لكي تصلي؟ تتحرى وتجتهد في البحث عن طهارة أحدهما لتصلي, فالضرورة تبيح لك أن تتحرى وأن تجتهد. تريد أن تصلي، واختلفت عليك القبلة: أهي جهة اليمين أم الشمال، ماذا تصنع؟ تتحرى وتصلي إلى ما غلب على ظنك.

لكنْ:إنسان لا يدري هل هذه أخته أم تلك هي الأجنبية؟ هل له أن يتحرى وأن يُقدم على العقد والنكاح؟ لا, لأن هذا لا تبيحه الضرورة, يستطيع أن يتزوج بامرأة أخرى.

كذلك مما يتعلق بهذه القاعدة وهي قاعدة الاشتباه في الأجنبية والأخت أنها ليست على إطلاقها, فالترك للجميع إذا كان العدد محصورًا.

أما إن كان ذلك في بلدة شاسعة: فله أن يتزوج.

إنسان نزل مصر.وله أخت بمصر.ولكنه لا يعلمها, هل يقال له: كُف عن سائر بنات مصر بالاشتباه؟ لا يقال له, لأن تحقق اختياره لأخته وسط بنات مصر نادر, والنادر لا حكم له, وإنما العمل بالغالب.

قال: وجب الكف تحرّجًا عن مواقعة الحرام, فلو وطئ واحدة أو أكل فصادف المباح لم يكن مواقعًا للحرام باطنًا.

يعني قيل له: لا تأكل من هاتين البهيمتين, لماذا؟ لأننا لا ندري أيًا منهما مُذكاة والأخرى الميتة, فأكل: فلا بد أن يصادف واحدةً حلالًا وواحدةً حرامًا.

هل يعاقَب على الأكل من الاثنين أو على الأكل من أحدهما عقوبة على الحرام مرتين أم أنه يعاقب على مجرد المخالفة إن صادف الحلال وعلى الوقوع في الحرام والمخالفة إن صادف الحرام؟

لا شك أنه الثاني.

يعني قيل له: لا تأكل, فأكل, فصادف الحلال المذكاة يأثم أو لا يأثم؟ يأثم ظاهرًا, لماذا؟ لمخالفته النهي, فإن صادف الحرام يأثم لماذا؟ لأنه أكل الحرام وفي نفس الوقت وقع في المخالفة.

ولذلك قال **شيخ الإسلام ابن تيمية** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسألة: إذا اشتبهت الميتة بالمذكاة فإن المحرم الذي يعاقَب على فعله أحدهما, بحيث إذا أكلهما جميعًا يعني أكل الاثنين, لم يكتفي بواحدة: لم يعاقَب عقوبة مَن أكل ميتتين, وإنما يعاقَب عقوبة مَن أكل ميتةً واحدةً, والأخرى وجب تركها وجوب الوسائل, لأنه لن يتم له ترك الحرام إلا بذلك فصار ذلك وسيلة.

قال: فقول مَن قال: كلاهما محرم, لأن بعض العلماء قال: كلاهما محرم, قال: فهو صحيح بهذا الاعتبار, أنه نُهي عن ذلك فصار محرمًا عليه المذكاة والميتة, لا يجوز له أن يقربهما.

وقول مَن قال: المحرم في نفس الأمر, يعني في الباطن أحدهما صحيحٌ أيضًا بذلك الاعتبار, لأنه قد يصادف الحلال فلا يعاقَب إلا على المخالفة.

قال: فلو وطئ واحدة أو أكل فصادف المباح لم يكن واقعًا للحرام باطنًا, أي لعدم العلم به يقينًا ولكنه مواقعٌ له ظاهرًا, لأنه فعل ما ليس له فعله, لأن الواجب عليه كف الاشتباه.

قال الشيخ عبد الله الفوزان: وهذا فيه نظر, إذ كيف يقال إنه حلال باطنًا وحرامٌ ظاهرًا؟ فإنه لا معنى لقولنا حرام إلا وجوب الكف؛ لأن الحل والحرمة وصفان للفعل فإذا حَرُم لم يكن حلالًا.

قلنا: العلماء اختلفوا في ذلك, وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جمع بين القولين, وبيَّن أن الخلاف لفظي, فقال: مَن قال كلاهما محرم فهو صحيحٌ بهذا الاعتبار, لماذا؟ لأنه خُوطِب بالكف, فيحرم عليه الأمران, تحرم عليه المذكاة وتحرم عليه كذلك الميتة، للقاعدة **إذا كان اجتناب الحرام لا يتم إلا باجتناب الجميع وجب ذلك.**

ومَن قال إن المحرم واحد نظر إلى الظاهر والباطن, لأنه إن صادف الحلال في الباطن لم يكن قد أكل ميتة, وبالتالي صار الخلاف بينهم خلافًا لفظيًا.

بقيت عندنا مسألة في هذا الأمر, وهي في باب الواجب وهي **بم يثبت الواجب أو الإيجاب ؟**

إن أردت أن تقف على حكم الإيجاب في الكتاب والسُنة فبم يثبت ذلك؟ يثبت بصيغ معينة:

- وأولها صيغة افعل, قال تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 43]. والمراد قوله تعالى: أقيموا
- والثاني: اسم فعل الأمر, وهو ما دل على الطلب ولم يقبل علامة الأمر: كدخول الضمائر عليه, كقوله تعالى: ﴿ عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ [المائدة: 105]. والمراد قوله تعالى: عليكم، أي الزموا.

- الثالث: المصدر النائب عن فعل الأمرِ, قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: 4], أي اضربوا الرقاب, قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: 92]: أي حرروا رقبة, ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83]: إحسانًا هذا مصدر ناب عن فعل الأمر, أي أحسنوا إلى الوالدين إحسانًا.
- كذلك التصريح بلفظ الأمرِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90].
- الخامس: ترتب العقاب على التركِ: ادفع الزكاة وإلا أخذناها منك قهرًا.
- السادس: المضارع المقرون بلام الأمرِ, مضارع تدخل عليه لام الأمر: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: 7], ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29].
- وكذلك قد يأتي ما يدل على الوجوب بصيغة الخبر, قال: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233], فهذا أمرٌ للوالدات أن يُرضعن أولادهن حولين كاملين، فهو خبرٌ لفظا، إنشاء معنى.

إلى غير ذلك من الأمور التي تدل على الوجوب, وهذا أشهرها.

المندوب

ثم قال:

ومندوب:

وهذا هو الحكم الثاني من الأحكام التكليفية, وسبق أن بينَّا أن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ سمى الأحكام التكليفية تبعًا لتسمية الفقهاء, وهو أنه نظر إلى ثمرة ومدلول الخطاب ولم ينظر إلى نفس الخطاب, فلم يقل الندب وإنما قال: المندوب.

وجاء المصنف بالمندوب بعد الواجبِ باعتبار مطلق الطلب, لأنه سيأتي أن المندوب مطلوبٌ كذلك, وكثيرٌ من الأصوليون يبدؤون بالواجب ثم المحرم باعتبار مطلق الجزم, لأن الواجب مطلوبٌ فعله طلبًا جازمًا, والمحرم مطلوب تركه طلبًا جازمًا كذلك.

فبدأ المصنف هاهنا بالواجب ثم ثنى بعد ذلك بالمندوب, والصحيح أن المندوب من الأحكام التكليفية, لماذا هو من الأحكام التكليفية؟

لأن فيه كُلفة ومشقة, المندوب لا يخلو من كُلفة ومشقة باعتبار جنسه.

لو أن إنسانًا قام للصلاة ليصلي ركعتين نافلة: فإنه سيقوم ويتوضأ, هذه مشقة معتبرة.

«لولا أن أشق على أمتي». هذا الحَدِيث استدل به من قال: إن المندوب ليس حكمًا تكليفيًا, لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفى المشقة. واستدل به مَن قال أن المندوب ليس مأمورًا به, وهذا سيأتي بيانه.

المصنف هاهنا عرف المندوب بثمرته وأثره, فقال: وهو ما يقتضي الثواب على الفعل لا العقاب على الترك, والأولى كما قلنا أن يُعرَّف بحده وحقيقته لماذا؟ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره, لا بد أن تعرف معنى الندب أولًا, ثم بعد ذلك

تحكم عليه بثواب أو بعقاب، لكن الفقهاء يتساهلون في ذلك، لأنهم نظروا للثمرة وهذا أهم بالنسبة لهم.

فالمندوب لغة: هو المدعو إليه, مأخوذٌ من الندب وهو الدعاء إلى الفعل.

بل قال بعضهم: هو الدعاء إلى أمر مهم وليس دعاءً إلى أي أمر.

قال قريط بن أُنيف العنبري:

لا يسألون أخاهم حين في النائبات على ما قال برهانًا

***

ما المقصود بالنائبات؟ أي الأمور الشداد.

أي لا يستفسرون منه عن سبب هذا الندب, وإنما يسعون معه إلى ما أراد.

وكذلك مما يدل على أن المندوب بمعنى المدعو: ما جاء في حديث الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«انتدب الله لمن خرج في سبيله»**, ما معنى انتدب؟ يعني دعاه بقوة لهذا الأمر المهم.

وأما في الاصطلاح: ما طلب الشارع فعله طلبًا غير جازم.

وسبق حد الواجب: ما طلب الشارع فعله طلبًا جازمًا.

إذًا يشترك المندوب مع الواجب في مطلق الطلب, ولو قلنا: ما أمر الشارع به أمرًا جازمًا فكذلك يشترك معه في مطلق الأمر, لأن هذا سينفعنا بعد ذلك في الدلالة على أن المندوب مأمورٌ به حقيقة وليس مجازًا.

قال: ما طلب الشارع فعله طلبًا غير جازم, فقوله: **ما طلب الشارع فعله** هذا جنسٌ يدخل فيه الواجب والمندوب, فقوله: ما: يدخل فيه اعتقاد القلب وعمل القلب وقول اللسان وعمل الجوارح, لأن من اعتقاد القلب ما هو مندوب, ومنه ما هو واجب, ومن عمل القلب ما هو مندوب ومنها ما هو واجب, وكذلك من قول اللسان ومن عمل الجوارح.

ما طلب الشارع يخرج طلب غير الشارع فلا يسمى مندوبًا.

فعله: هذا يُدخل الواجب والمندوب ويُخرج المحرم والمكروه والمباح, لماذا يُخرج المحرم والمكروه؟ لأن الشارع طلب تركه.

ولماذا يُخرج المباح؟ لأنه لا يتعلق به طلب, لأنه مستوي الطرفين.

قال: طلبًا غير جازمٍ: فهذا قيدٌ يُخرج الواجب.

مثل ماذا المندوب؟ كالسواك والسُنن الرواتب والتطيب يوم الجمعة وصيام ثلاثة أيام من كل شهر, وصوم يوم عاشوراء, إلى غير ذلك من الأمثلة.

هذا حده من جهة الحقيقة.

وأما من جهة الحكم والثمرة, فقال: **هو ما يقتضي الثواب على الفعلِ لا العقاب على الترك.**

فقوله: ما يقتضي الثواب على الفعل أخرج ماذا؟ أخرج المحرم والمكروه والمباح, المباح باعتبار أصله, أخرج المحرم لأن المحرم فعله لا ثواب فيه, المكروه فعله لا ثواب فيه, المباح باعتبار أصله فعله لا ثواب فيه, وإنما قد يكون وسيلة لواجبٍ أو وسيلة إلى مندوب, وكلامنا ليس في هذا.

لا العقاب على التركِ: هذا أخرج الواجب, لأن المرء إذا ترك الواجب مطلقًا على ما بينَّا في الدرس الماضي فهذا يأثم, وهذا يُعاقَب.

لماذا قلنا مطلقًا؟ لماذا قلنا لا العقاب على الترك مطلقًا؟

لماذا قلنا: إن ترك الواجب الذي يُعاقَب عليه المرء هو الترك مطلقًا؟ لأن ترك الواجب قد يكون تركًا لخصلة دون خصلة كما في الواجب المخير, أما الترك الذي يعاقَب عليه هو الترك مطلقًا, واحد ترك خصال الكفارة الثلاثة ولم يأتِ بواحدةٍ منها.

وقد يكون الترك لأداء الواجب في جزءٍ من أجزاء الوقت لجزءٍ آخر كالواجب الموسع, لن يؤدي الواجب في أول الوقت وإنما سيؤديه بعد ذلك.

وقد يكون تركه للواجب لقيام غيره به كالواجب الكفائي, ولذلك قلنا: إن الواجب الذي يعاقَب عليه المرء هو ما تركه مطلقًا.

قال: هو ما يقتضي الثواب على الفعل لا العقاب على التركِ, قلنا: **امتثالًا**.

والمقصود بالامتثال استحضار النية عند الفعل, لحديث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «إنما الأعمال بالنيات».

من المسائل المهمة المتعلقة بالعبادة وإحسانها أن نعلم أن المندوب خادم للواجب وحارس له، والتقصير فيه قد يؤول للتقصير في الواجب، ثم هو جابر للنقص الواقع في الواجب كذلك. قال **الشاطبي** رحمه الله: المندوب إذا اعتبرته اعتبارًا أعم من الاعتبار المتقدم وجدته خادمًا للواجب، لأنه إما مقدمة له أو تكميل له، أو تذكار به، سواء كان من جنس الواجب أو لا، فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج، والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى ، والسواك وأخذ الزينة وغير ذلك مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار وتأخير السحور وكف اللسان عما لا يعني مع الصيام، فإن كان ذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل، وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوبًا بالكل والجزء.

قال المصنف: وبمعناه: يعني بمعنى المندوب **المستحب والسنة: وهي الطريقة والسيرة.**

فالمندوب له أسماءٌ كثيرة منها: المستحب والفضيلة والأفضل والنفل والسُنة والتطوع.

ومذهب جمهور الأصوليين: أنها بمعنىً واحد, وأن حكمها واحد لا فرق بينها.

ومن العلماء مَن فرَّق بينها, فقال: النفل يختلفُ عن السُنَّة المؤكدة, يختلف عن التطوعِ, يختلف عن الفضيلة, وذكر حدودًا لذلك, **والصحيح قول الجمهور أنه لا فرق بينها, لماذا لا فرق بينها؟ لأن حدها واحد, طلب الشارع فعلها بصورة غير جازمة،**

ومن حيث الثمرة: ما يقتضي فعلها الثواب ولا يقتضي تركها العقاب, فإذا اشتركت في الحدِ فهذه التسميات لا تضر بعد ذلك في الحكم.

قال: وبمعناه المستحب والسُنة, قال: **والسنة هي الطريقة والسيرة**, وهذا هو تعريف السُنَّة في لغة العرب، مشتقَّةٌ من سنَّ الشيء: إذا أرسله، قال ابن فارس: «السين والنون أصلٌ واحدٌ مطرد، وهو جريان الشيء واطرادُهُ في سهولة، والأصل قولهم سَنَنْتُ الماءَ على وجهي أَسُنُّهُ سَنًّا: إذا أرسلتُه إرسالًا»

وقال صاحب المصباح المنير: السُنَّة هي السيرة حميدة كانت أو ذميمة.

وقال لبيد:

مـن معشرٍ سـنَّت لهـم آبـاؤهم ولكـل قـومٍ سُـنةٌ وإمامهـا

***

ما معنى **لكل قومٍ سُنةٌ**؟ أي طريقةٌ يسيرون عليها.

وأما في **الاصطلاح**: فالسُنة تُطلق على أحد المعاني الثلاثة: كما ذكرنا قبل ذلك أن الأصل في الاصطلاح يُطلق على معانٍ عدة, فمنه الدليل ومنه المقيس عليه ومنه الراجح ومنه القاعدة المستمرة, هذا مضى.

كذلك السُنَّة: السُنَّة في لغة العرب بمعنى الطريقة حميدة كانت أو ذميمة.

أما في الاصطلاح: يعني إذا ألف العلماء في كتب الاعتقاد وقالوا السُنَّة كذا, ماذا يريدون؟

إذا كتب الفقهاء والأصوليون وقالوا: السُنَّة كذا, ماذا يريدون؟ إذًا هذا في الاصطلاح أي اصطلاح العلماء.

تدور على معنى من المعاني الثلاثة:

المعنى الأول: ما يقابل القُرآن, وهي بهذا الحد تشمل الواجب والمندوب, فيدخل فيها قول النبي وفعله وتقريره صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

ولذلك يقال من أدلة الشرع: الكتاب والسُنة.

ومنه حديث أنس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في الصحيح مرفوعًا: من السُنَّة إذا تزوج الرجل بكرًا أن يقيم عندها سبعًا, وإذا تزوج ثيبًا أن يقيم عندها ثلاثًا, يعني إنسان يُعدد وتزوج بامرأة ثانية, إن تزوج بكرًا هذه الثانية كانت بكرًا يقيم عندها سبعًا, هذا حقها الواجب, مع أن أنسًا قال: من السُنَّة.

والسنة المقصودة هاهنا السُنَّة الواجبة, أي واجب عليه قبل أن يرجع إلى امرأته الأولى وقبل أن يقسم أن يقيم عند هذه المرأة الجديدة سبعة أيام.

إن كانت ثيبًا: حقها الواجب ثلاثة أيام, ثم بعد ذلك يقسم بينهن.

إذًا السُنَّة هنا في الحَدِيث ماذا يُقصد بها؟ الواجب, وليس ما يثاب فاعله ولا يعاقَب تاركه.

فالسنة هاهنا ما يقابل القُرآن.

وأما الإطلاق الثاني فهو ما يقابل الواجب ويرادف المندوب, وهو ما يثاب على فعله امتثالًا ولا يعاقَب على تركه, قلنا: كالسواك وكالتطوع وغير ذلك.

والثالث: ما يقابل البدعة: اقتصادٌ في سُنة خيرٌ من اجتهادٌ في بدعة, فيراد بها ما وافق القُرآن أو حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, سواءً كانت الدلالة على طلب الفعل مباشرة أم بواسطة القواعد المأخوذة من نصوص الشريعة.

ويدل على ذلك قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«عليكم بسنتي, وسُنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»**.

فمن أخذ بسُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقد فارق البدعة, وكذلك مَن أخذ بهدي السلف فقد فارق البدعة.

فهذه الإطلاقات للسُنة في الاصطلاح.

قلنا: الصحيح أن المندوب مأمورٌ به.

نازع بعض العلماء وقال: المندوب ليس مأمورًا به, والصحيح أن المندوب مأمورٌ به, وهذا هو قول الجمهور: مأمورٌ به حقيقةً, لماذا؟

- لأن الله قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90].

إن الله يأمر بالعدل والإحسان: فالعدل كله واجب, والإحسان منه ما هو واجب ومنه ما هو مستحب, الإحسان إلى الوالدين واجب, والإحسان إلى أحد المسلمين مستحب, ومع ذلك صدَّر الآية بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90], والإيتاء منه ما هو واجب ومنه ما هو مستحب, هذا الأمر الأول.

- الأمر الثاني: أن المندوب طاعة, وهذا بالإجماع, وكل ما هو طاعة فهو مأمورٌ به.

ما الدليل على أن المندوب طاعة؟ **«مَن عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب»**, إلى أن قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أُحبه»**, فالقُربات إنما تكون في الطاعات, والطاعات مأمورٌ بها, قال تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: 77]: وهذا أمر, فالمندوب من جملة الخير فهو مأمورٌ به.

- الأمر الثالث: أنه قد شاع عند الفقهاء وأهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب, هذا شائعٌ عند الفقهاء, يقولون: هذا أمر إيجاب وهذا أمر ندب, فهذا مستقرٌ عندهم, فالمندوب مأمورٌ به حقيقةً.

إن قيل: كيف تقولون: إن المندوب مأمورٌ به وقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»**, والسواك سُنة وهنا نفى الأمر؟ قال: لأمرتهم, فنفى الأمر, فدل ذلك على أن المندوب ليس مأمورًا به.

فالإشكال في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**», فالسواك مندوب, فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: لولا أن أشق لأمرتهم, فدل ذلك على أن المندوب ليس مأمورًا به, كيف نرد على هذا الإشكال؟

أن يقال: إن المنفي هاهنا هو أمر الإيجاب, ولا يستلزم ذلك نفي أمر الاستحباب.

إن قيل: إن المندوب غير مأمور به لأن فيه تخييرًا, بدليل أنه يجوز أن تتركه, يجوز لك أن تترك المندوب, فهذا يدل على أنه ليس مأمورًا به, والأمر استدعاءٌ وطلب, والتخيير والطلب متنافيان, المندوب أنت مخير في فعله وتركه, والأمر افعل والتخيير والطلب متنافيان, فكيف يقال إن المندوب مأمورٌ به؟

قال **الشيخ الشنقيطي** رَحِمَهُ اللَّهُ: الندب ليس تخييرًا مطلقًا, لأن المباح استوى الطرفان في التخيير بخلاف الندب, بدليل أن الفعل فيه أرجح من الترك, أنت مخير ولكن الفعل أرجح من الترك للثواب في فعله وعدم الثواب في تركه, ولأن المندوب أيضًا مطلوب إلا أن طلبه غير جازم, فالصحيح أن المندوب مأمورٌ به.

وقد اختلف العلماء في هذا الخلاف، هل هو خلاف لفظي لا ثمرة له، أم هو خلاف معنوي ورتبوا عليه الخلاف في مسائل ذكروها في المطولات.

قال: والسُنة وهي الطريقة والسيرة, ولكن تختص بما فعل للمتابعة فقط.

يقول: إن استعمال لفظ السُنَّة إنما يُستعمل فيما يفعله المكلف متابعة للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وهو المعبَّر عنه بالتأسي والمتابعة.

ما التأسي والمتابعة والسُنة؟ أن تفعل كما فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل أنه فعل على الوجه الذي به فعل, وأن تترك ما ترك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل أنه ترك على الوجه الذي به ترك, هكذا حده الفتوحي في شرح الكوكب المنير.

التأسي والمتابعة والسُنة؟ أن تفعل كما فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل أنه فعل على الوجه الذي به فعل بالصورة التي فعل, لماذا؟ سمعنا وأطعنا, لأجل أنه فعل.

وأن تترك ما ترك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل أنه ترك على الوجه الذي به ترك, فإن فعلت ذلك كنت متأسيًا بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, سواءً كان ذلك في واجبٍ أم في غير واجب.

ودليل ذلك: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«مَن سَّن سُنة حسنة فله أجرها وأجر مَن عمل بها إلى يوم القيامة, ومَن سنَّ سُنة سيئة فعليه وزرها ووزر مَن عمل بها إلى يوم القيامة»**, أي أحيا سُنة ثابتة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على الوجه الذي فعله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وليس معنى ذلك أن يُنشيء سُنة جديدة, فيقال: من السُنَّة ما هو حسنٌ ومنها ما هو قبيح!! كما أنه من البدعة ما هو حسن ثم بعد ذلك تُقسم البدعة إلى الأحكام التكليفية الخمسة, ومضى في كتاب الاعتصام أن ذلك لا يصح.

فهذا معنى السُنَّة أنها غالبًا تختص بما فُعل للمتابعة للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: وأما النفل, وهو كذلك من معاني المندوب, فالمندوب يسمى مندوبًا وسُنة وتطوعًا ونفلًا.

قال: والنفل وهو الزيادة.

النفل في اللغة بمعنى الزيادة, قال: ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ ﴾ [الإسراء: 79]: أي زيادةً لك على الصلاة الواجبة, وليس المقصود بالآية سُنة لك, لأن التهجد كان واجبًا على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فالنفل في الآية من جهة اللغة, بمعنى الزيادة.

وأما في الاصطلاح: فهو الزيادة على الواجبِ, وهذه الزيادة على قسمين, ولذلك قال: وقد سمى القاضي ما لا يتميز من هذا النفل, كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبًا, بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب.

هذا النفل الزائد عن الواجب قسمان:

- إما أن يتميز عن الواجب,
- وإما ألا يتميز عن الواجب.

معنى التميز: الانفصال, إنسان واجبٌ عليه أن يُخرج صدقة الفطر, صدقة الفطر واجبة, ما المقدار الواجب في صدقة الفطر؟ صاع من تمر, أخرج صاعين, هنا نفلٌ وزيادة وهو الصاع الثاني, فهذا بالإجماع نفل يُثاب عليه ثواب النفل, لأنه متميز عن الواجب.

إنسان صلى لله عشرين ركعة هذا نفلٌ: هو متميز عن أصل صلاة الفريضة, لأن صلاة الفريضة معلومة, يصلي لله نفلًا فصلى عشرين ركعة, يثاب على هذه الركعات ثواب الواجب أم ثواب النفل؟ بالإجماع يُثاب ثواب النفل.

لماذا يثاب ثواب النفل؟ لأن هذا النفل متميز, ما معنى متميز؟ أي منفصلٌ عن الواجب.

إن كان لا يتميز فهذا مما اختلف فيه أهل العلم: هل يثاب عليه ثواب الواجب أم ثواب الندب؟ كمثل ماذا؟

إنسان نذر لله أن يضحي بشاة, ثم لما جاء وقت الأضحية ضحى ببعير, ما هو القدر الواجب في الشاة في الأُضحية؟ واحدة, ما القدر الواجب في البعير؟ سُبع البعير, هذا هو القدر الواجب, بدليل أنك يُمكن أن تشترك في السُبع من البعير.

هل الزيادة هنا منفصلة أم غير منفصلة؟ الزيادة غير منفصلة, الزيادة ملازمة للقدر الواجب.

إنسان سجد أو ركع في الصلاة ليطمئن, هل هناك حدٌ للاطمئنان؟ نعم هناك حدٌ للاطمئنان: أن يرجع كل عظمٍ إلى موضعه, زاد على ذلك بمقدار مثلًا عشرين تسبيحة

أو أكثـر أو أقـل, فـزاد في ركوعـه أو زاد في سـجوده, فهـذه الزيـادة التـي زادهـا في الطمأنينة, زيادة مستحبة وليست واجبة.

هل يُثاب عليها ثواب الواجب أم ثواب المندوب؟ هذا هو الذي وقع الخلاف فيه.

القاضي, مَن القاضي؟ أبو يعلى رَحِمَهُ ٱللَّهُ شيخ الحنابلة في عصره, وله مصنفات كثيرة منها العُدة والكفاية والمعتمد والأحكام السلطانية كما في الحاشية عندكم

وإذا أُطلق القاضي في كُتب الحنابلة فهو المقصود, كما أنه إذا أُطلق الإمامُ في كتب الشافعية فالمقصود به الرازي.

فالقاضي أبو يعلى, سمى ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود سماه واجبًا, بمعنى ماذا؟

بمعنى أنه يُثاب عليه ثواب الواجب.

قال: لعدم التميّز, وخالفه أبو الخطاب: وهو أحد أئمة المذهب الحنبلي, وهو أشهر مَن أخذ عن القاضي أبي يعلى, فهو تلميذ أبي يعلى, وكان فقيهًا أصوليًا فرضيًا له مصنفات كثيرة منها التمييز في أصول الفقه, والانتصار في المسائل الكبار, والعبادات الخمس, وغير ذلك.

أبو يعلى خالف شيخه, فقال: إن ذلك كالمندوب أي في ثوابه, وبالتالي على قول القاضي: فإنه إن أُثيب ثواب الواجب فهذا أعلى, وذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء, وإن أُثيب ثواب المندوب فلا شك أن هذا أدنى, فالواجبات أعلى من المندوبات في الثواب, وهذا هو ثمرة الخلاف في هذه المسألة.

قال: والفضيلة والأفضل كالمندوب: أي في تسميتها, فلا فرق بينها.

إن أردنا أن نتعرف على المندوب في كتاب الله وفي سُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنَّى لنا ذلك؟

نقول: الذي يدل على المندوب في الشرع:

- صيغة افعل إن جاءت قرينة تنقلها من الوجوب إلى الندب, لأن الأصل في صيغة افعل أنها تدل على الوجوب, كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**صلوا قبل المغرب, صلوا قبل المغرب, صلوا قبل المغرب**», أين الدليل على الوجوب هل هو (صلوا) أم (قبل المغرب)؟ صلوا, لأنه أمرٌ من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: افعلوا.

الأصل في الأمر أنه للوجوب, أين القرينة الصارفة من الوجوب إلى الندب؟ أنه قال بعد ذلك: «**لمن شاء**».

فلما ذكر هذا القيد (لمن شاء) دل ذلك على أن الصلاة قبل المغرب ليست بواجبة وإنما هي مستحبة, مع أن في أول الحَدِيث أمرَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: **صلوا**.

وكذلك قول الله تعالى عن العبيد قال: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: 33], أين الدليل على الوجوب؟ قوله: **فكاتبوهم**, فهذا فعل أمر.

ما القرينة الصارفة؟ **القرينة قد تكون منفصلة أو متصلة, قد تكون لفظية أو حالية**, اللفظية كمثل: «**صلوا قبل المغرب, صلوا قبل المغرب, صلوا قبل المغرب, لمن شاء**», هذه قرينة لفظية, صرفت الأمر من الوجوب إلى الاستحباب.

هنا قرينة حالية, ما القرينة الحالية؟ أن الله تعالى قال: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: 33], ومع ذلك وجدنا كثيرًا من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكاتبوا عبيدهم ولم يُنكر عليهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فلما ترك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإنكار عليهم دل ذلك على أن الأمر هاهنا ليس للوجوب, وإنما هو للاستحباب.

فالأمر الصريح مع قرينة صريحة ينزل من رُتبة الوجوب إلى رُتبة الاستحباب.

- كذلك مما يدل على الاستحباب: التصريح بالأفضلية, فهذا مما يقوِّي الاستحباب, قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في غُسل الجمعة: **«مَن توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت, ومَن اغتسل فالغُسل أفضل»**, وهذا مما استدل به من قال باستحباب غسل الجمعة وليس بوجوبه.

النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«ومن اغتسل فالغُسل أفضل»**, فصحح جمعة مَن لم يغتسل واكتفى بالوضوء, فدل ذلك على أن الاغتسال مستحب لذكره الأفضلية في ذلك.

والشأن لا يُعترض المثال......إذ قد كفى الفرض والاحتمال

- كذلك كل عبارة تدل على الترغيب فالأصل فيها أنها للندب ما لم يرفع ذلك إلى الوجوب: كقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لبريرة لما فارقت زوجها مغيثًا قال لها: **«لو راجعتيه»**.

بريرة كانت تخدم عند قومها, فاشترتها عائشة رضي الله عنها وأعتقتها, فلما أُعتقت كان زوجها عبدًا, والحُر أعلى مرتبة من العبد, وبالتالي كان لها الخيار في أن تبقى مع زوجها العبد أو أن تفارقه, فشفع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عندها, فشفاعة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هي بالخيار: إما أن تقبلها أو لا, لم يكن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمرًا, وإنما كان شافعًا, فتركته وفارقته, فقال لها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لو راجعتيه»**, فهذا طلبٌ من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليس على سبيل الوجوب وإنما هو على سبيل الاستحباب, لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاله لها ترغيبًا في هذا الأمر.

فهذه الأمور كذلك التي ذكرناها تدل على الاستحباب ولا تدل على الوجوب.

خلاصة مسبق تكمن في معرفة: ما الندب لغة؟ واصطلاحًا؟ من جهة الحد والحقيقية؟ ومن جهة الثمرة والحكم؟

من أسماء المندوب كذلك ماذا؟ التطوع والفضيلة, الصحيح قول الجمهور أنه لا فرق بينهما, لماذا لا فرق بينهما؟ لأن الحد واحد سواءً من جهة الثمرة أو من جهة الحقيقة.

النفل كما قلنا نوعان: إما أن يتميز وإما ألا يتميز, فإن كان متميزًا كان حكمه حكم المندوب بالإجماع.

وإن كان غير متميز كمثل الطمأنينة في الصلاة: فهذا مما اختلف فيه أهل العلم: فمنهم من قال: أن صاحبه يُثاب ثواب الواجب, ومنهم مَن قال: أنه يُثاب ثواب المندوب.

بعض الصيغ التي تدل على الندب في الشرع؟ افعل إن كانت هناك قرينة صارفة.

مثال على القرينة الصارفة اللفظية: لما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الثالثة: **«صلوا قبل المغرب لمن شاء»**.

الحالية: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: 33].

كذلك التصريح بالأفضلية: وكذلك كل عبارة تدل على الترغيب.

ثم قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ:

ومحظور: وهذا هو الحكم الثالث من الأحكام التكليفية, وهو ما نبدأ به إن شاء الله الدرس القادم.

السؤال: **كيف تتم مذاكرة مادة الأصول؟**

الجواب: مادة الأصول ليست مادة عسرة صعبة, وإنما هي سهلة ميسورة تحتاج منك إلى مراجعة وحفظ.

عامل مهم جدًا من عوامل إتقان هذه المادة الحفظ لكثرة المصطلحات والتعريفات فيها وضبط حدودها, فكل نقطة من هذه المادة تجد اصطلاحًا ولغة وتجد تفريعات تحتاج كذلك إلى الحفظ, هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن تطبق هذه المادة على بعض الأمثلة: يعني أن تأتي بحديث من أحاديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو بآية من كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى وتطبق الأحكام التي أخذتها أو ما أخذته على هذه الآية، ثم تعرض ذلك على كلام أهل العلم في الآية أو الحديث.

يعني مثلًا قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

الذين: هذا اسم موصول يدل على العموم.

الاسم الموصول وما بعده الذي هو صلة الموصول في قوة المشتق, يعني يا أيها الذين آمنوا, كأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: يا أيها المؤمنون, والمشتق لا بد أن يتضمن صفة, ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90], في هذه الآية أكثر من دلالة على حرمة المذكورات, هذا هو ما استفدته من درس الأصول.

ما هذه الأمور أو القرائن التي تدل على التحريم في هذه الآية؟

أن الله قال: ﴿الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: 90]: أنه سماها بالرجس, أنه أضافها إلى الشيطان, أنه أمر باجتنابها, أنه علق الفلاح على ذلك, أربعة قرائن تدل على شدة تحريم هذه الأمور.

هذه قاعدة أخذتها وطبقتها على هذه الآية.

قاعدة أخرى: دلالة الاقتران: أنه قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90], أنه قرن

بينها في قوله رجس, فدلالة الاقتران هنا ضعيفة أو قوية؟ فترجع تبحث, هل دلالة الاقتران هنا من باب اقتران المفردات أم من باب اقتران التراكيب؟ تبحث.

ما المقصود بالرجس؟ هل هو النجاسة؟ أم غير ذلك؟ تبحث في معهود استعمال الشرع لهذه الكلمة.

إذًا في كل آية وفي كل حديث تستطيع أن تطبق ما درسته, بهذا تتقن هذا الباب.

ثم بعد ذلك تنظر إلى كلام العلماء في هذه الآية وفي الحَدِيث: تأتي بشروحات أحد العلماء أو بتفاسير العلماء لهذه الآية: فإن وقفت على كلامٍ يشابه كلامك فاحمد الله, وإن أخطأت في مسألة فاعلم أنك وُفِّقت في واحدة وأخطأت في الأخرى فتتعلم من خطأك, وبهذا تتقن هذا الباب.

فهذا الباب ليس نظريًا فقط, وإنما لا بد من تطبيقه, ولذلك عندنا علمٌ آخر اسمه تخريج الفروع على الأصول, يعني أنت درست الأصول تُخَرِّج الفروع على الأصول, ما حكم هذه الفروع؟

كيف تأتي بحكم هذه الفروع؟ الثمرة.

نحن قلنا: إن أصول الفقه يقوم على أربعة أركان أو أصول, ما هي؟ أصول الفقه التي هي الدلائل الكلية, ثم كيفية الاستفادة, وحال المستفيد, والثمرة التي هي الحكم, فأنت تُعمِل هذه الأمور وتنظر فيها, وبالتالي تستطيع أن تستفيد من هذا العلم.

وهذا العلم ليس مقصورًا على الفقه فقط, وإنما يستخدمه المحدِّث للنظر في فقه الحَدِيث والمفسر والفقيه, ولذلك بعض العلماء لمَّا ألف في أصول الفقه لم ينسبه إلى الفقه.

المحصول في الأصول, المستصفى للغزالي في الأصول, فبعض العلماء لم يسم كتابه بأصول الفقه, لم يضفه إلى الفقه, فالإضافة إلى الفقه إضافة أغلبية, وليس معنى ذلك أنه لا يضاف إلى غيره.

صاحب هذا الكتاب ماذا سمى كتابه؟ قواعد الأصول ومعاقد الفصول, لم يقل قواعد أصول الفقه, فهذا العلم يُستفاد منه في الحَدِيث وفي التفسير وفي سائر العلوم, لماذا؟

لأن أغلب مسائل هذا العلم قائمة على الدلالة اللغوية دلالة الألفاظ, وهذا مما نزل به القُرآن وكانت به سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

تكلمنا عن الحكم التكليفي, فبدأنا بالواجب ثم بعد ذلك تكلمنا عن المندوب, ونتكلم الآن عن المحظور.

قلنا: إن الحكم التكليفي هو من إضافة المصدر إلى سببه, فسبب هذا الحكم تكليف العبد, فلما كان العبد مكلفًا, أي: مخاطبًا بأمر ونهي وُصف هذا الخطاب تارة بالوجوب وتارة بالندب وتارة بالتحريم وتارة بالإباحة وتارة بالكراهة.

ما معنى هذا الكلام؟

أي: أنه يخاطب أحيانًا بـ **افعل** التي تفيد الإلزام والإيجاب أو **لا تفعل** التي تفيد النهي والتحريم, وقد تفيد افعل كذلك الاستحباب والندب, ولا تفعل قد تفيد الكراهة, وهذا أدنى من التحريم.

المحظور

فقال: **المحظور:** وهذا هو الحكم الثالث من الأحكام التكليفية.

قال: ومحظور : وهو لغة الممنوع والحرام بمعناه. فهذا هو القسم الثالث من أقسام الأحكام التكليفية (المحظور).

قال في اللسان: الحظر الحَجر, وهو خلاف الإباحة والمحظور المحرم, وحظر الشيء يحظره أي: منعه.

وقال في مختار الصحاح: حرمه الشيء يحرمه حرِما إذا منعه إياه, فالمحظور لغة بمنعى: الممنوع.

ومنه ما جاء في كتاب الله من قوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ ﴾ [القصص: 12], ما معنى: ﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ ﴾ ؟ يعني: منعنا عليه المراضع، فالتحريم المنع لغةً.

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ [الأنبياء: 95], ما معنى: ﴿ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ ؟ أي: هذا ممنوع على قرية أهلكناه.

وأما في الحظر فكقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [الإسراء: 20], ما معنى: ﴿ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ ؟ أي: وما كان عطاء ربك ممنوعًا, فالحظر والحرام في لغة العرب بمعنى المنع.

وأما في **الاصطلاح** فمعناه: **ما** طلب الشارع تركه طلبًا جازمًا, فِعلٌ طلب الشارع تركه, وهذا يفارق الواجب, لأن الواجب طلب الشارع فعله- الصلاة, الزكاة, الحج, هذه الأمور طلب الشارع فعلها, وكذلك هذا القيد يخرج المندوب, لماذا؟ لأن الشارع طلب فعله وإن لم يكن الطلب طلبًا جازمًا.

ما ترك الشارع تركه طلبًا جازمًا, يعني: أن الشارع لما طلب منك أن تترك هذا الفعل كان هذا الطلب بالترك طلبًا جازمًا مقطوعًا به لا يجوز لك أن تخالفه.

وقوله **(ما)** يشمل ما كان فعلًا كعقوق الوالدين, قال تعالى: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: 23], وإسبال الثياب وحلق اللحى والإسراف ونحو ذلك, كل هذه الأمور طلب الشارع تركها طلبًا جازمًا.

وقد يكون هذا الطلب بالترك من باب القول كالغيبة والنميمة ولعن المسلم وغير ذلك, فهذه المور كذلك ترك الشارع تركها طلبًا جازمًا.

وقد يكون من أعمال القلوب كالحقد والحسد والنفاق ونحو ذلك, هذه أيضًا من الأمور التي طلب الشارع تركها طلبًا جازمًا.

إذًا: مدار لفظة المحظور والحرام في لغة العرب على المنع, وأما في الاصطلاح: فهو أن يطلب الشارع, وقلنا المقصود بالشارع: ربنا تبارك وتعالى, أن يطلب منا أن نترك هذا الفعل أو القول أو عمل القلب أن نتركه على سبيل الجزم والحتم.

قال: وهو ضد الواجب. لماذا هو ضد الواجب؟ لأن الواجب فيه لزوم الفعل, والممنوع أو المحرم فيه لزوم الترك, يلزمك أن تتركه.

قال: وهو ضد الواجب. أي: من جهة تقسيم الأحكام التكليفية وإلا فإن الحرام ضد الحلال, قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل: 116], فقابل الحلال بالحرام لأن الحلال أشمل من مجرد دخول الواجب فيه.

وفي حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ», فهو ضد الواجب باعتبار تقسيم الأحكام التكليفية, يعني: الأحكام

التي تلزم المكلف, تلزم الإنسان العاقل البالغ القادر على الفعل. فهذا التقسيم باعتباره المحظور ضد الواجب.

هذا التعريف من جهة الثمرة والحكم أم من جهة الحد والحقيقة؟ هذا من جهة حده وحقيقته.

ما ثمرة ذلك؟ ما حكم ذلك؟ لو ارتكب المرء الحرام، ما الذي يترتب على ذلك؟ لو ترك الحرام ما الذي يترتب على ذلك؟ ونحن نعلم أن الشرع جاء في كثير من المواطن بذكر الجزاءات من ثواب وعقاب لتنشط النفس على فعل هذا الأمر أو تركه.

فعرَّفه من جهة الثمرة والحكم قال: ما يُعاقب على فعله ويُثاب على تركه, الحرام: ما يعاقب المرء على فعله ويثاب على تركه, أي: أنه إن فعل ذلك عُوقب, سواءٌ كان العقاب في الدنيا أو في الآخرة إن لم يعف الله تبارك وتعالى عنه، والأَوْلى حدُّه بما تُوعد عليه بالعقاب، أو ما قد يستحق فاعله العقاب.

ويُثاب على تركه: وليس كل ترك للحرام يُثاب المرء عليه, فهذه الجملة تحتاج إلى قيد وهو أن **يترك الحرام بقصد الامتثال**, تركه وهو ينوي أنه ترك الحرام ابتغاء مرضات الله تبارك وتعالى, فلو تركه خوفًا من مخلوق أو رياءً وسمعه أو عجزًا عن فعله, سعى في أسبابه وعجز عن نواله، فلا ثواب له في ذلك، بل يأثم.

كما ضرب الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ المثل: رجل أراد أن يسرق، فجاء بالسلم ووضعه على الحائط فسمع بأُناس قادمين فأخذ السلم واختبأ, ثم رجع مرة ثانية بعد أن انصرفوا فوضع السلم فما أن هم بالصعود سمع أُناسا آخرين فأخذ السلم, ثم في المرة الثالثة وهكذا... فلما علم أنه لن يستطيع أن يسرق هذا البيت، أخذ السلم وانصرف, هذا تارك للحرام أم ليس بتارك للحرام؟ هذا تارك للحرام ولكن هل ترك الحرام امتثالًا؟ هل يُثاب على تركه للحرام؟ لا يُثاب على تركه للحرام. متى يُثاب على تركه للحرام؟ إن ترك ذلك امتثالًا, أي: كانت هناك نية موجودة لترك هذا الحرام.

وكذلك لا يُثاب على ترك الحرام من لم يخطر بباله فعل هذا الحرام. إنسان لم يخطر على باله مطلقًا أن يزني عياذًا بالله ولم يزن, هذا يُثاب على ترك الحرام؟ لا يُثاب على ترك الحرام, لماذا؟ لأنه لم يخطر بباله، فتركه لم يكن فعلاً منه.

ولذلك قسم الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ تارك المحظور إلى أربعة أقسام في شرحه على نظم الورقات:

فذكر منها: من تركه امتثالًا لله, فهذا الذي يُثاب.

من تركه عجزًا مع السعي في أسبابه؟ فهذا لا يُثاب بل يُعاقب, قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. قالوا: يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ أَخِيه», فهذا المقتول لم يقتل أخاه ومع ذلك هو ومن قَتَل في النار وإن لم يكن العقاب واحدًا, يعني: متساويًا, ولكن لما سعى في أسباب الحرام وعجز عن نواله عُوقب كذلك, فإن تركه امتثالًا فهذا يُثاب وإن تركه عجزًا فهذا يُعاقب وإن تركه لأنه لم يخطر بباله فهذا لا يُثاب عليه ولا يُعاقب وإن نواه بقلبه ولم يحصله فهذا يُعاقب على نيته.

والشاهد على ذلك حديث أبي كبشة الأنماري: «إِنَّمَا الدُّنْيَا لِأَرْبَعَةِ نَفَرٍ: وَرَجُلٌ لَمْ يُؤْتِهِ اللَّهُ مَالًا وَلَا عِلْمًا», تمنى, قال: «لَوْ أَنَّ لِي مِثْلَ فُلَانٍ لَعَمِلْت بِعَمَلِهِ», قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَهُمَا فِي الْوِزْرِ سَوَاءٌ», الشاهد: أن المرء لا يُثاب على ترك الحرام إلا أن تركه امتثالًا.

ومما ينبغي أن يُعلم هاهنا: أن شرعنا الحنيف لا يمنع شيئًا ولا يحرمه إلا إذا كانت مفسدته خالصة أو راجحة, الشرع لا يحرم شيئًا عليك إلا إذا كان هذا الفعل مفسدته خالصة أو راجحة, فإذا نظرت في كل ما حرمه الشرع فلابد أن تجد هذا الأمر: أنه ما حرمه إلا بسبب المفسدة الخالصة كالشرك والزنا, فهذه مفسدتها خالصة, أو كانت المفسدة راجحة, ما معنى راجحة؟

أي: أن المفسدة أعظم من المصلحة, يوجد مصلحة ولكن المصلحة أقل من المفسدة, المفسدة أعلى, ولذلك حرمه, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219].

فلما كان الإثم أكبر من النفع حُرمت الخمر وحُرم الميسر.. الشرع لا يحرم إلا ما كان مفسدته خالصة أو راجحة.

فقال: ومحظور: وهو لغة الممنوع, والحرام بمعناه وهو ضد الواجب : ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه.

قال: فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً وحراماً كالصلاة في الدار المغصوبة في أصح الروايتين.

المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا لما قال: أن الحرام ضد الواجب أشار إلى مسألة تذكر كثيرًا في كتب الأصول فقال: يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً وحراماً. ما معنى هذا الكلام؟

إذا أردنا أن نعرف معنى هذا الكلام نظرنا في المذكرة للشيخ **الشنقيطي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ, فإن صاحب الروضة لما قال: **فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجبًا حرامًا طاعة ومعصية من وجه واحد إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى واحدٍ بالنوع وإلى واحد بالعين أي: بالعدد, أراد بذلك أن يبين أن الأشياء باعتبار كليتها وجزئيتها باعتبار عمومها وخصوصها تنقسم إلى أجناس وأنواع وأعيان:**

فأعمها الجنس, ثم بعد ذلك يتفرع من هذا الجنس كثير من الأنواع, ثم يتفرع من هذه الأنواع كثير من الأعيان والأفراد.

مثال ذلك: الصلاة- الصلاة هذه نوع, جنسها العبادة, العبادة هي الجنس, فهذه العبادة تحتها كثير من الأنواع, مثل ماذا؟ الصلاة, الصوم, الزكاة.

فعندنا جنس وهو العبادة وأنواع كالصلاة والزكاة والحج والصوم وغير ذلك, هذه الصلاة فيها أفراد وأعيان كثيرة- صلاة الظهر, صلاة العصر, صلاة النافلة, إلى غير ذلك, وكذلك الصوم فيه أفراد وأنواع.

قال هاهنا: يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً وحراماً: إذًا: هنا يتكلم عن آخر ما تكلمنا عنه وهو الواحد بالعين, لم يتكلم عن الواحد بالجنس ولا الواحد بالنوع, ما معنى هذا الكلام؟

نمثل بالعبادة: العبادة لها أنواع كثيرة كالصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك, هذه الأنواع هل من الممكن أنت تكون حرامًا حلالًا واجبة محرمة؟ لا, لماذا لا؟ هذه الصلاة التي هي نوع من الجنس الذي هو العبادة, هذه الصلاة فيها أفراد كثيرة, هذه الأفراد منفصلة, فصلاة الظهر ليست كصلاة العصر. وصلاة الفريضة ليست كصلاة النافلة والصلاة لله ليست كالصلاة للصنم, هذا نوع وهذا نوع.

هذه هل من الممكن أن يتصور فيها الوجوب والتحريم؟ نعم, صلى لله ما حكم هذه الصلاة؟ الصلاة صحيحة مأمور بها.

صلى للصنم ما حكم هذه الصلاة؟ صلاة محرمة منهي عنها. وقعت من شخصين, وقعت على نوعين, وقعت على عينين أو على فردين مختلفين، يعني: عندنا الآن جنس يتفرع من هذا الجنس أنواع, يتفرع من هذه الأنواع أفراد وأعيان, هذه العين تخالف هذه العين, هذا صلى لله وهذا صلى للصنم.

إذًا: النوع يُتصور في أفراده أن يكون منه ما هو واجب وما هو محرم, إذا جئنا على العين, على الشخص هل يُتصور منه أن يصلي الصلاة الواحدة وهي محرمة واجبة في نفس الوقت؟ هذا هو الذي أراد أن يبينه المصنف, كأن يكون موحدًا مشركًا لله مثلًا في صلاته, هذا يتصور من شخص واحد في نفس الوقت؟ لا يتصور.

كأن تكون الصلاة مأمور بها منهي عنها, هذا يتصور؟ لا يتصور, صلاة يأمرك الله عَزَّ وَجلَّ بها وفي نفس الوقت ينهاك عنها؟ هذا لا يتصور.

ولذلك مثَّل بالمسألة التي بعدها قال: كالصلاة في الدار المغصوبة: الصلاة مأمور بها والغصب منهي عنه, فهل يجتمع الأمر والنهي في عبادة بعينها من شخص واحد؟ هذا هو الذي يريده أن يصل إليه.

إذًا: في الأجناس يتصور أن يكون النوع المتفرع عن الجنس مأمور به منهيًا عنه, وفي الأنواع يتصور من أفراده أن تكون هذه الأفراد مأمور بها ومنهي عنها, أما في الأفراد والأعيان فلا يتصور ذلك, هذا هو الذي أراد أن يصل إليه المصنف.

قال: فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً وحراماً. لماذا يستحيل؟ قال: لأجل أن الحرام ضد الواجب, فيستحيل اجتماع الحِل والحُرمة في عين واحدة, فمثلًا: لا يمكن لك أن تقول: زيد نائم مستيقظ- أن تصفه بالنوم واليقظة في نفس الوقت لنفس الشخص.

وكذلك هنا يقول: أنه يستحيل أن توصف العبادة بالطاعة وفي نفس الوقت توصف بالمعصية, أن يوصف العبد بأنه يُثاب وفي نفس الوقت أنه يأثم, قال: فيستحيل اجتماع الحِل والحُرمة في عين واحدة, وإذا استحال ما ذكره فمعناه: بُطلان الصلاة في الدار المغصوبة, وهذا مذهب الحنابلة, وهذا هو ما ذهب إليه المصنف.

قوله: الواحد بالعين: قال: أي: بخلاف الواحد بالجنس فلا مانع من كون بعض أفراده حلالًا وبعضها حرامًا, قال: فالحيوان جنس ومن أفراده البعير والخنزير, والواحد بالنوع كذلك فالسجود نوع واحد ومنه سجود لله واجب وهذا يتصور من فرد, وسجود للصنم محرم وهذا يتصور من فرد آخر.

أما الواحد بالعين وهو الواحد بالشخص فهو ما ليس له أفراد بل هو عين واحدة, قال: وهذا مثل الصلاة في الأرض المغصوبة فلا يقال بعض أفرادها واجب

وبعضها محرم, لماذا؟ لأن الشارع لا يمكن أن يجمع في عبادة واحدة بين ما هو مأمور به وما هو منهي عنه.

قال: كالصلاة في الدار المغصوبة في أصح الروايتين: فلا تصح الصلاة في الدار المغصوبة ولا يسقط بها الطلب وهذا مذهب الإمام أحمد واختار ذلك أكثر أصحابه, لماذا اختاروا ذلك؟ أولًا قالوا: لأن النهي يقتضي الفساد, ما معنى يقتضي الفساد؟

يعني: أن النهي إن كان في العبادة فإن هذه العبادة لا تبرأ بها الذمة ولا يسقط بها الطلب, مطالبٌ بأن يعيدها مرة أخرى, مثاله: نهاك الشرع أن تصلي بلا وضوء. إذا صلى الإنسان بلا وضوء وقع في النهي, فالنهي يقتضي الفساد وبالتالي هذه العبادة كأنها لم توجد فلم تبرأ بها الذمة ولم يسقط الطلب عنه المكلف, إذا كان النهي في المعاملة في بيع أو شراء وجاء نهي الشارع؟ فالنهي كذلك يقتضي الفساد, ما معنى يقتضي الفساد؟ أي: لا يثبت به النفوذ: المِلك وتمام التصرف.

يعني: إنسان عقد على امرأة وبعد أن عقد عليها (وهذا في المعاملات) اكتشف أنها اخته, فهذا وقع في النهي, لما وقع في النهي هذا يقتضي الفساد, ما الذي ترتب عليه؟ هل يترتب على نكاحه لهذه البنت أنه ملك بضعها وأنه يحل له أن يستمتع بها؟ لم يترتب على ذلك أي شيء, فكأن العقد لم يكن, قالوا: لأن النهي يقتضي الفساد والصحة تقتضي الثواب, لأننا لو قلنا: إن الصلاة في الدار المغصوبة (إنسان غصب دارًا أخذها قهرًا وَضْعُ يد –كما يقال– وصلى في هذه الدار) لو قلنا: إن الصلاة صحيحة هذا يترتب عليه الثواب, ولو قلنا: إن الصلاة غير صحيحة لأنه صلاها في موضع لا يحل له أن يصليها فهذا يقتضي العقاب لأنه أوقع العبادة على خلاف ما هو مطالب به.

وبالتالي قالوا: إن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح، باطلة كأن لم تكن, لأنها وقعت من فرد بعينه ولا يتصور في الفرد بعينه أن يجتمع فيه الواجب والمحرم, هذا أولًا.

الأمر الثاني قالوا: لأن النهي يقتضي الفساد.

الأمر الثالث قالوا: لأن هذه الصلاة ليست هي الصلاة التي أمر بها الشرع, كيف ليست هي الصلاة التي طالبنا بها الشرع؟ قالوا: قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ», يعني: مردود عليه.

الصلاة في الدار المغصوبة هل من العمل الذي كان عليه عمل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ ومن ثم مذهب الحنابلة أو كثير من الحنابلة على أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح.

والجمهور قالوا: إن الصلاة صحيحة, يعني: لو إنسان صلى في دار مغصوبة فصلاته صحيحة. قالوا: لأن الفعل الواحد هاهنا له وجهان مغايران, الجهة منفكة . قالوا: هل أمرنا الله عَزَّ وَجَلَّ أن نصلي الصلاة وفي نفس الوقت نهانا عن أن نصلي في الأرض المغصوبة؟ يعني: هل جاء الخبر بعينه أن نهانا الله تبارك وتعالى عن الصلاة في الأرض المغصوبة أم أن الغصب حرام داخل الصلاة وخارج الصلاة؟ الغصب حرام داخل الصلاة وخارج الصلاة.

إذًا: مسألة الغصب لا علاقة لها بالصلاة, يعني: سبب النهي عن الغصب ليس هو أن الصلاة ستقع في هذه الأرض المغصوبة وإنما هو سبب خارج عن الصلاة, قالوا: فهذه جهة وهذه جهة, كيف هذه جهة؟ الصلاة صحيحة لماذا؟ هل جاء بشروطها؟ نعم جاء بشروطها, هل جاء بأركانها؟ جاء بأركانها, هل صلاها كما كان يصليها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قيام وركوع وطهارة مكان وغير ذلك؟ نعم جاء بها, فالصلاة صحيحة, الإثم يقع على ماذا؟ على غصبه لا على الصلاة في هذه الدار.

ولذلك قال الجمهور: الفعل واحدٌ هاهنا ولكن له وجهان متغايران وهو مطلوب من أحدهما منهي عنه من الآخر, فالصلاة في الدار المغصوب من حيث إنها صلاة مطلوبة، ومن حيث إنها غصب فالغصب حرام والصلاة معقولة بدون الغصب, يعني: الصلاة أنت مطالب بها سواء وقعت في أرض مغصوبة أو غير مغصوبة, والغصب معقول بدون الصلاة, فالجهة منفكة، وهذا القول هو الراجح.

ولذلك **الشيخ الشنقيطي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر ما يشبه المناظرة بين الحنابلة وخصومهم الذين هم الجمهور, قال: فيقول من قال ببطلانها: الصلاة في المكان المغصوب ليست من أمرنا فهي رد للحديث الصحيح: «**مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ**», قال: فيقول خصمه: الصلاة في نفسها من أمرنا, التي وقعت بشروطها وأركانها على ما أراده الله وبينه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذه من أمرنا فليست برد, وإنما الغصب هو الذي ليس من أمرنا فهو رد.

ثم ذكر أربعة مذاهب في حكم الصلاة في الدار المغصوبة:

منها: أنها باطلة يجب قضاؤها وهذا أصح الروايتين عن الإمام أحمد.

ومنها: أنها باطلة ولا يجب قضائها لأن النهي يقتضي البطلان, ولكن السلف لم يكونوا يأمرون بقضاء الصلاة في المكان المغصوب, وهذا قال به الباقلاني والرازي, كيف هذا؟

قالوا: لأننا نعلم أن بعض أمراء الجور في عهد بني أمية وفي الدولة العباسية كانوا يغصبون بعض الأراضي من الناس وكانوا يصلون فيها جماعات بمن خلفهم من المسلمين ومع ذلك ما علمنا واحدًا من السلف أنه كان يعيد الصلاة فدل ذلك على صحة الصلاة, فهذا الوجه في المذهب الثاني.

الثالث: أنها صحيحة, وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء كمالك والشافعي وأكثر أهل العلم, وأكثرهم على أنها صحيحة لا أجر فيها كالزكاة إذا أُخذت منه قهرًا.

والرابع: أنها صحيحة وله أجر صلاته وعليه إثم غصبه, قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا أَقْيَس, يعني: هذا هو الأضبط من جهة القياس.

إذًا: مذهب الحنابلة: أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح, ومذهب الجمهور: أنها تصح, لماذا؟ لأن الجهة منفكة.

ولذلك قال المصنف: **وعند من صححها النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي.**

إذًا: علمنا من هذه الجملة أن النهي عند الحنابلة يقتضي الفساد قولًا واحدًا بلا تفصيل, يعني: إذا جاء في الشرع لا تفعل فهذه العبادة كأن لم تكن، وهذه المعاملة كأن لم تكن.

مثال ذلك: الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9], هذا نهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني.

على مذهب الحنابلة من باع واشترى بعد نداء الجمعة الثانية وكانت تلزمه الجمعة، ما حكم بيعه وشراؤه؟ فهذا البيع والشراء باطل كأن لم يكن, شخص باع سيارة لشخص فعلى مذهب الحنابلة: هذا البيع كأن لم يكن، ومن ثم لا يثبت به الملك ولا حرية التصرف ولا غير ذلك من معنى نفوذ البيع.

على مذهب الجمهور: الجهة منفكة, فهو آثم مع صحة البيع.

قلنا: إن الحنابلة ليس عندهم تفصيل في هذه المسألة, والجمهور الذين قالوا: إن النهي لا يقتضي الفساد في كل صوره قالوا: بالتفصيل, ما التفصيل؟ هذا الذي ذكره المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال: وعند من صححها, النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه أو إلى صفته كالصلاة في السُكر والحيض والأماكن السبعة والأوقات الخمسة، فسماه

أبو حنيفة فاسداً ، وعندنا وعند الشافعي أنه من القسم الأول, لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت، أوْ لا إلى أحد منهما كلُبس الحرير ، فإن المصلي فيه جامع بين القربة والمكروه بالجهتين فتصح.

إذًا: هناك تفصيل عند جمهور أهل العلم: أن النهي على أقسامٍ ثلاثة:

- إما أن يعود النهي إلى ذات المنهي عنه.
- وإما أن يعود إلى صفة لازمة في المنهي عنه.
- وإما أن يعود إلى أمرٍ خارج.

● النهي- إذا نهى الشارع عن أمر ما, أي طلب الكف عنه. هذا النهي قد يعود إلى ذات المنهي عنه كمثل: الزنا, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: 32], فالشرع لما نهى عن ذات الزنا.

كيف نعرف أن النهي يعود إلى ذات المنهي عنه؟ قال الشيخ **الشنقيطي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان ذلك: اعلم أن حاصل كلام أهل الأصول في هذه المسألة: أن المنهي عنه إما أن تكون جهة النهي فيه منفردة, أعني أنه لم تكن له جهةٌ أخرى مأمور به منها كالشرك بالله والزنا, فهذا منهي عنه أبدًا, منهي عن كل جزئية من جزئياته, قال فإن النهي عنهما لم يخالطه أمر من جهة أخرى, وهذا النوع واضحٌ لا إشكال فيه في أنه باطلٌ على كل حال.

فالنهي عن أكل الميتة, النهي عن الزنا, النهي عن الشرك, هذا النهي عائد إلى ذات الفعل, وكنهي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في العقود عن بيع الحصاد وبيع المنابذة وغير ذلك, فكل هذا راجعٌ إلى نفس الفعل, فإذا كان النهي عائداً إلى ذات الفعل فهذا يقتضي الفساد, ما معنى يقتضي الفساد؟ أي لا يتصور أن يقع صحيحًا على أي صورة أو أي وجه كان, قال تعالى: ﴿يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ [لقمان: 13], ﴿لَا تُشْرِكْ﴾ ,

هذا فعل مضارع, والفعل ينحل عن حدث أو مصدر وزمن, والمصدر نكرة, والنكرة في سياق النهي تعم, فتعم كل شرك, تعم كل أجزاء المنهي عنه.

فهذا يقتضي الفساد, لماذا يقتضي الفساد؟ قال المصنف: لأنه يضاد وجوبه لأنه يقتضي أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة وهذا تناقض, لو قلنا: إنه صحيح ففيه تناقض أن الشارع طلب منك فعله وفي نفس الوقت طلب منك أن تتركه.

- أو أن يعود النهي إلى صفته, ليس إلى ذات الفعل ولكن إلى صفته, قال: كالصلاة في السُكر والحيض.

هل تتصور الصلاة بدون السُكر والحيض؟ نعم, هل يتصور الشرك في أي صور من صوره في أي جزء من أجزائه؟ الشرك هل يتصور صحته في أي جزء من اجزائه؟ لا يتصور, ولذلك قلنا: لمَّا لم تُتصور الصحة في أي جزء من أجزائه علمنا أن النهي عائد إلى ذات الفعل.

إذًا: هل علمنا القيد الذي نستطيع أن نقول به: إذا كان النهي عائداً إلى ذات الفعل أم لا؟

إذا عاد النهي لكل جزء من أجزاء المنهي عنه فهذا يدل على أن النهي عائد إلى ذات الفعل, وإذا كان متصورًا أن يصح هذا الفعل في بعض صوره إن انفكت عنه هذه الصفة فالنهي لا يعود في الصورة إلى الذات وإنما يعود إلى الصفة الملازمة لهذا الفعل.

قال: أو إلى صفته كالصلاة في السُكر والحيض. وهذا القسم الثاني وهو ان يكون الفعل مطلوبًا, الفعل في أصله مطلوب كالصلاة, والنهي يعود إلى صفة من صفاته فالصلاة مطلوبة ومنهي عنها لوصف السُكر القائم بالمصلي, قال تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: 43], هذا دليل على أن الصلاة مطلوبة, وقال تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُوا

الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ [النساء: 43], فهذا دليل على النهي عن قربان الصلاة حال السُكر, وكذلك الحيض: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لفاطمة بنت أبي حُبيش: «فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أدبرت فاغتسلي وصلي».

قال: والأماكن السبعة: وهذا على فرض صحة الحديث, والحديث الذي فيه الأماكن السبعة حديث ضعيف لا يصح وإنما الصحيح: النهي عن الصلاة في مواضع ثلاث وهي: الحمَّام والمقبرة ومعاطن الإبل.

وهذه الأماكن السبعة التي ذكرها هي: المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق والحمَّام ومعاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله, وهذا ورد ابن عمر والحديث لا يصح, وإنما الذي يصح نهي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الصلاة في الحمام والمقبرة لحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْحَمَّامَ وَالْمَقْبَرَةَ».

وكذلك معاطن الإبل, قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ», فهذا كذلك نُهي عن الصلاة فيها للصفة الملازمة لها.

قال: والأوقات الخمسة: يعني: نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الصلاة في الأوقات الخمسة, والأوقات الخمسة هي الأوقات الثلاثة المعروفة, فإذا فُصلت صارت خمسة: بعد الفجر حتى تشرق الشمس, ووقت الظهيرة, وكذلك بعد العصر حتى تغرب الشمس, فإذا جعلنا بعد الفجر وقتين وبعد العصر وقتين، وأعظمه حين الشروق وكذلك حين تضيف الشمس فهذه تصير خمسة.

فالنهي هنا هل يعود لذات العبادة لذات الفعل؟ أن الشرع نهى عن الصلاة أبدًا أم يعود عن صفة معينة؟ يعود إلى صفة معينة, فإذا كان النهي راجعًا لصفة ملازمة لهذا الفعل فهذا أيضًا مما يقتضي البُطلان, هذا بالنسبة للعبادات.

العلماء على أن النهي إذا عاد إلى صفة ملازمة في الفعل هذا يقتضي البُطلان في العبادات لا خلاف بينهم.

ماذا عن المعاملات؟ خالف الحنفية (الأحناف) فقالوا: لا يقتضي البطلان وإنما يقتضي الفساد- سموه فاسدا لا باطلا-, فإذا كان النهي عائدًا إلى صفة في العبادات اقتضى البطلان عند الجميع بما في ذلك الأحناف, يعني: لو صلى الصلاة وهو في حالة سُكر صلاته باطلة.

ماذا لو كان النهي في المعاملات: في بيع وشراء ونكاح وغير ذلك؟ قالوا: هذا يقتضي الفساد ولا يقتضي البطلان، وجعلوا الباطل ما نهى عنه لأصله، والفاسد ما شُرع بأصله ،ونهى عنه لوصفه في المعاملات.

هل هذا التفريق يترتب عليه حكم شرعي؟ نعم يترتب عليه حكم شرعي, ما الحكم الشرعي؟ أن هذا الفساد من الممكن أن نزيل سببه ، وتبقى المعاملة مراعاة لمصلحة العباد.

مثال ذلك: الأصل في الصرف الحِل, ما معنى الصرف؟ بيع الدراهم بالجنيهات وغير ذلك (مكاتب الصرافة) الأصل في ذلك الحِل لأنه نوع من أنواع البيوع, إذا باع درهم بدرهمين؟ الجمهور: على البطلان لأن هذا ربا, النهي هنا عائد لذات الفعل؟ الجمهور قال: إن هذا البيع كأن لم يكن, الأحناف قالوا: هذا بيع فاسد، يمكن تصحيحه برفع الدرهم الزائد.

النكاح بلا ولي؟ الأصل في النكاح أنه جائز, إذًا: النهي في النكاح لا يعود إلى ذات النكاح وإنما إذا جاء نهي في النكاح عاد إلى صفته وهي فقدان الولي, فالجمهور: على أن المرأة إذا نكحت بغير ولي فنكاحها باطل على مقتضى حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, الأحناف قالوا : فاسد يصحح بالولي, إما أن يُقر الولي بهذا النكاح وإما أن يسعى في بطلانه, يعني: أوقفوه على خيار الولي, ولو كان النكاح في أصله باطلًا لما أوقفوه على رضا الولي من عدمه.

إذًا: إذا كان النهي عائداً إلى صفة في المعاملات فهو باطل وهذا قول العلماء، بينما الأحناف على التفريق, فقالوا: إذا كان عائدًا إلى ذاته فباطل, بينما إن عاد إلى صفة فهو فاسد, ما معنى فاسد؟ أي: من الممكن أن يصحح بشروط معلومة مذكورة، أو برفع موانع تصحيحه، لأنهم رحمهم الله نظروا إلى حاجة الخلق لمثل هذه المعاملات مع إمكان تصحيحها بصورة لا تتعارض مع الشرع فقالوا بذلك.

قال: فسماه أبو حنيفة فاسداً. هذا الفساد كما نقول في وصف ادق لكلام المصنف من كلام الشارح أن هذا الفساد إنما هو في المعاملات وليس في العبادات لاتفاقهم على أن النهي إن عاد إلى الصفة فهذا أيضًا مما يقتضي عدم الاجزاء في العبادة.

قال: وعندنا وعند الشافعي أنه من القسم الأول. ماذا يقصد بعندنا؟ الحنابلة والشافعية والمالكية: أن النهي إن عاد إلى الصفة فهو كما لو عاد إلى الذات لا فرق.

- القسم الثالث: أوْ لا إلى أحد منهما كلبس الحرير. هذا القسم الثالث، وهو أن يعود النهي إلى أمر خارج عن الذات والصفة , إنسان صلى وستر العورة ثم بعد ذلك لبس عمامة من حرير أو لبس خاتماً من ذهب, فلبسه هذه العمامة من الحرير لستر الرأس ليس شرطًا في صحة الصلاة ولا ركنًا من أركانها ولا مما تقتضيه الصلاة, إذا: هذا أمر خارج, وكذلك لبس الذهب هذا أمر خارج.

فإذا عاد النهي إلى أمر خارج عن العبادة أو المعاملة فهذا لا يقتضي الفساد عند جمهور العلماء, ولذلك قال: أوْ لا إلى أحد منهما كلبس الحرير: وهو أن يعود إلى أمر خارج فلا يعود إلى ذات المنهي عنه ولا إلى صفته فلا يضاد الوجوب كقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: 78], مع قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ», في معنى حديثه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولم يتعرض في النهي للصلاة كما في السُكر لأنه في السُكر قال: ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ [النساء: 43], قال: فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والنهي عنه جميعًا, قال: ومثاله في العقود النهي عن الغش فالبيع صحيح وللمشتري الخيار, ودليل ذلك حديث المصراة أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعل المشتري بالخيار.

قال: أوْ لا إلى أحد منهما كلبس الحرير، فإن المصلي فيه جامع بين القربة والمكروه بالجهتين.

معنى ذلك أن الجهة منفكة فهو كالمثال السابق الذي هو الصلاة في الدار المغصوبة, قال: فتصح. لأن الحرير محرم داخل الصلاة وخارج الصلاة, وكذلك الغصب كما قلنا محرم داخل الصلاة وخارج الصلاة فتصح لانفكاك الجهة.

قال الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ ملخصًا هذه الكلام الذي ذكرناه, قال: وقول المؤلف رَحِمَهُ اللهُ في هذا المبحث قسموا النهي إلى ثلاثة أقسام:

إيضاح معناه: أن المنهي عنه :

- **إما أن يكون النهي عنه لذاته**
- **أو لوصفه القائد به**
- **أو لخارج عنه.**

قال رَحِمَهُ اللهُ: زاد بعض المحققين قسم رابعًا وهو:

- **أن المنهي عنه لخارج عنه قد تكون فيه جهة النهي غير منفكة عن جهة الأمر, وقد تكون منفكة عنها** فتكون الأقسام أربعة.

ثم مَثَّل, قال: مثال المنهي عنه لذاته– الشرك والزنا, من يذكر لنا قيد المنهي عنه لذاته؟ أن يضاد الوجوب وأن يعود النهي لكل جزء من أجزاء الفعل, وضربنا

المثال: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ [لقمان: 13], يعني: لا إشراك بالله, فلا يتصور أن يقع الشرك صحيحًا على أي صورة من الصور.

قال: ومثال المنهي عنه لوصفه القائم به- الخمر بالنسبة إلى الإسكار, ومَثَّل له المؤلف بالصلاة في حالة السُكر لأنها منهي عنها لوصف السُكر القائم بالمصلي, ومثال المنهي عنه لخارج غير لازم للصلاة: الحرير, ومثال المنهي عنه لخارج لازم عند المؤلف: الصلاة في المكان المغصوب, لأن الصلاة لا يمكن أن تقع إلا في مكان, فوقوعها في هذا المكان المغصوب دل ذلك على أن المكان المغصوب لازم لهذه الصلاة وبالتالي أبطل هذه الصلاة.

قال: **والنهي يقتضي البطلان في ثلاثة منها** وهي ما نهي عنه لذاته أو لوصفه القائم به أو لخارج عنه لازم لزومًا غير منفك كالسُكر بالنسبة للصلاة, فالذي يصلي وهو في حالة سُكر فالسُكر ملازم عنه لا يستطيع أن ينفك عنه.

وأما الرابع: فلا يقتضي البطلان وهو ما كان النهي عنه لخارج غير لازم كالحرير وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة, ولذلك قال: وقد قدمنا اختلافهم في انفكاك الجهة, فمن قال: إن الجهة منفكة وهو الجمهور صححوا العبادة, ومن قال: إن الجهة غير منفكة فأبطلوا العبادة.

ثم لما أنهى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المبحث ذكر الحكم الرابع وهو: المكروه, ولكن قبل أن ننتقل إليه ينبغي أن نعلم كما عهدنا كيف يمكن لك أن تتعرف على المحرم في الكتاب والسنة وهذه هي الثمرة (ثمرة الأصول) جاءك أمر أو نهي هذا الأمر، هل يقتضي الوجوب؟ هذا النهي هل يقتضي التحريم؟ هذا الأمر يقتضي الاستحباب؟ النهي يقتضي الكراهة؟ هناك أمور معينة وضوابط معينة ينبغي أن تعلمها.

المحرم يُعلم بماذا؟ أولًا: ينبغي أن نعلم أن المحرم له أسماء عديدة, فيسمى بالمحظور وبالممنوع وبالمزجور وبالمعصية, فإذا سمى الشارع فعلًا معصية دل ذلك

على أنه محرم, وبالذنب وبالقبح, يسمى بالقبيح والسيئة والفاحشة, إذا سمى الشارع فعلًا فاحشة دل ذلك على أنها محرمة, وبالعقوبة, وكل هذه أسماء لمسمى واحد وهو ما توعد بالعقاب على فعله ويثاب على تركه امتثالًا.

أما **الصيغ الذي تدل على التحريم**, فهي:

- لا الناهية إذا سبقت الفعل وجُردت عن القرينة, لا الناهية: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾ [الإسراء: 32], ﴿ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ﴾ [لقمان: 13], فهذه لا الناهية.
- التصريح بلفظة التحريم وما اشتق منها: أن يصرح الشارع بلفظة التحريم-حرام, حرم, محرم, النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمسك الذهب والحرير وقال: «هَذَانِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي», قال الله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء: 23], فدل ذلك على عدم جواز نكاحهن.
- التصريح بنفي الحِلِّ: ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ﴾ [النساء: 19], فإذا نفى الحِل فهذا دليل على التحريم.
- ترتيب العقوبة على الفعل: أن يُرتب الشرع العقوبة على الفعل, قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: 14], هذه العقوبة يدخله نارًا خالدًا فيها, قال تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: 38], هذه عقوبة, فإذا رتب الشرع العقوبة على الفعل دل ذلك على أن هذا الفعل محرم.
- النهي: يعني: التصريح بلفظة النهي وما يشتق منها, قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ», فأكل لحوم الحمر الأهلية حرام, الحمير التي نركبها أكل لحمها حرام.

فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ»، فقوله: «يَنْهَيَانِكُمْ»، فهذا يدل على حرمة ذلك.

- كذلك الأمر بالاجتناب: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ»، ﴿ اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ ﴾ [الحجرات: 12].
- كذلك إيجاب الكفارة: أن يوجب الشرع الكفارة على فعل معين، فالكفارة تطهير، فدل ذلك على حرمة هذا الفعل ككفارة الظهار والصيد في الحرم أو عندما يكون المرء مُحرمًا.
- كذلك إذا ذكر غضب الله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من هذا الفعل، فهذا يدل على تحريم هذا الفعل.

وأفضل من تكلم في الصيغ التي تدل على الأحكام التكليفية **ابن القيم** رَحِمَهُ اللَّهُ، فذكر كل حكم تكليفي وقام بعمل سبر لنصوص الشرع فذكر الصيغ التي تدل على الوجوب والتي تدل على الندب والتي تدل على التحريم وغير ذلك تجدها في كتاب **بدائع الفوائد**، كلما ذكر حكمًا ذكر الصيغ التي تدل على هذا الحكم.

إذًا: بدأ المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ بالواجب ثم بعد ذلك المندوب ثم المحرم ثم بعد ذلك المكروه فالمباح، وهذه هي الأحكام التكليفية الخمسة.

المكروه

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان الحكم التكليفي الرابع: و (مكروه) وهو ضد المندوب : ما يقتضي تركه الثواب ولا عقاب على فعله، قال: كالمنهي عنه نهي تنزيه.

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على هذا المتن: هذا تصحيف، والصحيح أن يُقال: وهو منهيٌ عنه نهي تنزيه وليس "كالمنهي عنه نهي تنزيه".

قوله: (مكروه)، المكروه **لغةً**: المُبغض، فهو من كُرِهَ لا من كَرِهَ، لأن المُبغض اسم مفعول، فهو من كُرِهَ فهو مكروه، واسم المفعول يأتي من المبني لما لم يُسم فاعله، والمراد أنه مكروه من الله ورسوله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: المكروه بعد الحرام لاشتراكهما في مطلق طلب الترك، وكذلك لاشتراكهما في اللفظ من جهة ماذا؟ من جهة أن الحرام يُسمى مكروهًا في الشرع كذلك، فيشترك مع الحرام من جهة اللفظ.

وكذلك في صيغة لا تفعل- فإنها كما تأتي للحرام فإنها تأتي كذلك للمكروه، فمن أجل ذلك ذكر المكروه بعد المُحرم.

وفي **الاصطلاح**: ما طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم، فقولنا: ما طلب الشارع تركه هذا أخرج ماذا؟ أخرج الواجب والمندوب والمُباح.

وقولنا: طلبًا غير جازم هذا أخرج المُحرم، لماذا؟ لأن الشارع طلب ترك المُحرم طلبًا جازمًا.

قال: **ومن الصيغ الدالة على الكراهة صيغة النهي إذا قام الدليل على صرفها عن التحريم إلى الكراهة.**

وهناك دراسة جيدة، دراسة تفصيلية تطبيقية اسمها: صوارف النهي عن التحريم النقلية: ما الأمور التي تصرف النهي عن التحريم، لأن الأصل في (لا تفعل) أنها للتحريم.

صاحبها الدكتور عبد العزيز النملة، غير عبد الكريم النمل، وهو أستاذ مساعد بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة جامعة القصيم، بيَّن في هذه الرسالة:

أولًا: أن الأصل حمل النهي المطلق على التحريم، الأصل أي القاعدة المستمرة عندنا: أن الأصل حمل النهي لا تفعل أنه يُحمل على التحريم إلا إذا جاءت القرينة والصارف.

ولذلك قال الشيخ **عبد الرحمن السعدي** رَحِمَهُ اللَّهُ: فما نهى عنه الشارع فهو مُحرم ولا يجوز فعله إلا إذا ورد دليلٌ من الشارع بصرف النهي عن التحريم، وهذا ذكره في شرح منظومة القواعد الفقهية.

هناك ضوابط لهذه الصوارف التي تصرف النهي من التحريم إلى غير التحريم:

أولًا: أن الصوارف متفاوتة في القوة والضعف، ولذلك حصل الخلاف في بعض الأمور، هل هذا الصارف يصرف النهي إلى الكراهة أم أنه لا يقوى عن صرف النهي إلى الكراهة؟ مثل ماذا؟

نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الشرب قائمًا، ثم جاء من فعله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه شرب قائمًا, ففعله يُعارض قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهل هذا الفعل يقوى لصرف النهي من التحريم إلى الكراهة أم لا يقوى؟ هذه واحدة.

الثانية: أن الإنسان إذا نظر في نهيٍ فإنه لا يجوز له أن يقتصر على النهي الوارد في هذا الحديث أو في الآية، فلابد أن يعتبر كذلك في كل الأحاديث والآيات المتعلقة بهذا الباب, فقد يكون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تكلم في حكم ما ونهى عن شيء، ثم في حديثٍ آخر أو في فعله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلا يؤخذ بدليلٍ واحد دون باقي الدلائل.

ولذلك قال **أبو إسحاق الشيرازي**: الشريعة وإن تفرقت في الورود، يعني: لم تنزل الشريعة جملة واحدة كالتوراة مثلًا, وإنما تفرقت في النزول وفي أسباب ذلك من نزول وورود، قال: فهي كالكلمة الواحدة يجب جمعها ويُرتب بعضها على بعض.

وقال **ابن السمعاني**: كلام الشرع وإن تفرق في المورد وجب ضم بعضه إلى بعض ووجب بناء بعضه على بعض.

الأمر الثالث: أن الذي يحكم بصرف هذا النهي عن حقيقته لابد أن يكون مجتهدًا لا أن يحكم بذلك كل أحد، ولابد أن يحكم بذلك بعد تروٍّ وتأمل، لماذا؟ لأنه سينقل حكم المسألة إلى حكمٍ آخر حتى لا يقع في قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 169].

ما الأمور التي تصرف النهي عن التحريم؟ لأن هذه المسألة تقريبًا هي المسألة التي ذكرها المصنف في هذا الباب وأجمل فيها، لأنه قال: و (مكروه) وهو ضد المندوب: ما يقتضي تركه الثواب ولا عقاب على فعله وهو المنهي عنه نهي تنزيه.

انتهى الكلام عن المكروه.

والثمرة من دراسة الأصول: التعبُد، ومن دراسة الأحكام التكليفية: التعبُد، ولذلك كثير من الأصوليين لما عرف الأحكام التكليفية عرفها باعتبار الثمرة والجزاء لا باعتبار الحد والحقيقة، لأنهم لم يكونوا مناطقة، ولذلك نظروا إلى ما أراده الله تبارك وتعالى.

فمن الأمور التي تصرف النهي عن التحريم:

- أن يأتي النص بذلك، فيقول العلماء: قد جاء صارف لهذا النهي عن التحريم فيُحمل النهي على الكراهة، يعني: أن يأتي نصٌ آخر أو أن تأتي قرينة في نفس النص تدل على أن الأمر ليس للتحريم وإنما هو للكراهة.

وطبعًا المصنف أو المؤلف ذكر بعض الأمثلة وقد يُناقش في بعضها ، ولكن كما قيل في مثل هذا الباب:

والشأن لا يُعترض المثال   إذ قد كفى الفرض والاحتمال

***

يعني: الشأن هنا أننا نُنَظِّر ونذكر أمثلة لا نريد أن نبحث المسألة من جهة الفقه, وإنما هو مجرد مثال ذكره العلماء.

فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول مثلًا: «لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا»، فالنهي في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ»، ظاهره ماذا؟ التحريم لا تفعل، لأن الأصل في هذه الصيغة أنها للتحريم.

يقول القرطبي في المُفْهِم على شرح مسلم في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ»، هو نهيٌ وظاهره التحريم، قال: وهذا النهي مصروف من التحريم إلى الكراهة بنص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

من باب الاستطراد العادة أننا إذا تكلمنا في هذه المسألة، في باب المكروهات غالبًا أو كثيرًا ما نذكر قول أم عطية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ولا نذكر غير هذا المثال: نهانا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا.

الشيخ النملة هاهنا جاء بعشرات الأمثلة وجاء بالصارف الذي صرفها من التحريم إلى الكراهة وإن كان يُناقش في بعض هذه الأمثلة، فقال: ومن ذلك قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ»، فظاهر النهي أنه للتحريم.

قال: هذا النهي مصروفٌ من التحريم إلى الكراهة بنص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بقية الحديث حيث قال: «إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ»، قال: وذلك يدل على جواز سؤالها إذا كان السائل أهلًا لها.

قال الحافظ بن حجر: ويُستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه فيدخل في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك.

الشاهد في الحديث: أن القرينة بينت أن النبي ﷺ صحح إمارته، ولو كان الفعل منهيًا عنه يقتضي البطلان لما صحح النبي ﷺ إمارته، فانتقل من التحريم إلى الكراهة.

وكذلك من الأمثلة التي تدل على ذلك: النهي عن النذر، فإن النبي ﷺ: «نَهَى عَنِ النَّذْرِ وَقَالَ: إِنَّهُ لَا يَأْتِي بِخَيْرٍ، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ»، وكذلك قال ﷺ: «لَا تَنْذِرُوا فَإِنَّ النَّذْرَ لَا يُغْنِي مِنَ الْقَدَرِ شَيْئًا»، قال: وهذا النهي مصروفٌ من التحريم إلى الكراهة بالنص.

حيث جاءت نصوصٌ أخرى من القرآن والسُنة صرحت بوجوب الوفاء بالنذر حتى ولو كان نذرًا معلقًا فإنه يجب أن يفي به، ولو كان النهي يقتضي التحريم والبطلان لما رتب النبي ﷺ عليه أي شيء، فدلَّ ذلك على أن النذر على هذه الصورة نذرٌ مكروه وليس مُحرم.

ولذلك قال القرطبي: هذا النهي (يعني: من النبي ﷺ) محمولٌ على التحريم أو على الكراهة، قال المعروف من مذاهب العلماء: الكراهة.

وكذلك النهي عن مس الذكر باليمين، نهى النبي ﷺ عن مس الذكر باليمين، قال ﷺ: «لَا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ»، فذهب بعض أهل العلم: أن النهي هاهنا انتقل من التحريم إلى الكراهة, بقرينةِ ماذا؟

بقرينة أن النبي ﷺ سُئل في حديث طلق بن علي عن مس الذكر فقال النبي ﷺ: «هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْكَ»، قال ابن بطال: فالنهي هاهنا من باب إكرام اليمين، وهذا كله عند الفقهاء نهي أدب، الشاهد: أنه صرف النهي من التحريم إلى الكراهة بوجود نصٍ آخر.

كذلك النهي عن كشف العاتقين في الصلاة، وقد يدخل فيه الذي يصلي وهو مرتدي فلينة حمالات، النبي ﷺ قال: «لَا يُصَلِّ أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ

«لَيْسَ عَلَى عَاتِقَيْهِ شَيْءٌ»، والجمهور: على أن النهي مصروف من التحريم إلى الكراهة، ما الصارف؟

قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لجابر: «فَإِنْ كَانَ (أي: الثوب) وَاسِعًا فَالْتَحِفْ بِهِ، وَإِنْ كَانَ ضَيِّقًا فَاتَّزِرْ بِهِ»، والاتزار لابد أن يكشف العاتقين، فدلَّ ذلك على ماذا؟ على الكراهة.

قلنا بعض هذه الأمثلة قد يُناقش فيها، ولكن الشاهد: أن العلماء لما تكلموا عن صرف الحرام إلى المكروه تكلموا بنصوص أخرى، وهذا يُعلمنا كما أكرر كثيرًا الأدب مع العلماء خاصةً المتقدمين.

لأن بعض الناس أحيانًا في فقهه تجده جافًا، لما يتكلم في مسألة تشعر من كلامه بازدراء العلماء، مع أن الذي قال بهذا القول جمهور أهل العلم، والله وجدت بعضهم في مسألة يتكلم عمن خالف في هذه المسألة بأسلوب سيء وقبيح، مع أنه ذكر في كلامه أن الذي قال بخلاف ذلك هم جمهور أهل العلم، ما تكلموا بهوى وإنما تكلموا بدليل.

فإذا أردت أن ترد عليهم رد بأدب، كان السلف يقولون: قولي خطأ يحتمل الصواب وقول غيري صواب يحتمل الخطأ.

إذًا: القرينة الأولى التي يُصرف بها النص.

- القرينة الثانية التي يُصرف بها النهي من التحريم إلى الكراهة: فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا يضطرنا للكلام في مسألة، وهذه المسألة محل بحثٍ تجتهدون في القراءة فيه: هل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفعل المكروه أم لا؟

لأننا قُلنا في هذه المسألة: إن صرف النهي عن التحريم يكون بفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فينهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أمرٍ ما والنهي للتحريم، ثم يفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذا الفعل.

لو قُلنا: إن فعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنزل المسألة من التحريم إلى الكراهة؟ إذًا فعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المكروه، فهل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفعل المكروه أم لا؟ وإن كان لا يفعل المكروه فما توجيه قول العلماء: إن الأمر نزل من التحريم إلى الكراهة بفعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

وأريد منكم أن تردوا على إشكال: ألم يكن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قادرًا على أن يُبين ذلك بقوله لا بفعله؟ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان قادرًا على أن يُبين أن الأمر انتقل من التحريم إلى الكراهة بقوله، يقول: هذا مكروه وليس مُحرم، لو قُلنا: إن فعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد يفعل المكروه.

من الأمثلة على أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن شيء ثم فعله:

ذكر المؤلف حديثًا في الترمذي ضعفه الألباني رحمه الله، قال عن عمر قال: «رَآنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبُولُ قَائِمًا، فَقَالَ: «يَا عُمَرُ لَا تَبُلْ قَائِمًا» فَمَا بُلْتُ قَائِمًا بَعْدُ»، فهذا نهي من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: هذا النهي مصروف من التحريم إلى الكراهة لفعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فإنه كما في حديث حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا».

كذلك نهي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة، والنهي مشهور في ذلك عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في حديث أبي أيوب.

ثم جاء عن ابن عمر قال: «لَقَدِ ارْتَقَيْتُ يَوْمًا عَلَى ظَهْرِ بَيْتٍ لَنَا، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى لَبِنَتَيْنِ، مُسْتَقْبِلًا بَيْتَ الْمَقْدِسِ لِحَاجَتِهِ»، يعني: يقضي حاجته، فخالف النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهيه بفعله، فهل النهي مصروفٌ من التحريم إلى الكراهة بفعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أم أن هذا خاصٌ بالنبي أم ماذا؟

النهي عن الشرب قائمًا- نهى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أن يشرب أحدنا قائمًا، قال: «لَا يَشْرَبَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَائِمًا»، كما عند مسلم.

ثم جاء عن ابن عباس قال: «سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ زَمْزَمَ فَشَرِبَ وَهُوَ قَائِمٌ»، ففعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفيد جواز الشرب قائما، وفعله صَرَفَ النهي من التحريم إلى الكراهة، لأن المتقرر أن الجمع بين الأدلة وارد ما أمكن، وأن إعمال الدليلين جميعًا أولى من إهمال أحدهما.

هذا مثال صحيح واضح جدًا: نهي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن تسمية العشاء بالعتمة، فقال: «لَا تَغْلِبَنَّكُمُ الْأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلَاتِكُمُ الْعِشَاءِ فَإِنَّهَا فِي كِتَابِ اللهِ الْعِشَاءُ، وَإِنَّهَا تُعْتِمُ بِحِلَابِ الْإِبِلِ»، وهذا عند مسلم، قال: فالأعراب يسمون العشاء بالعتمة، فنهى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك.

ثم ثبت أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سمى العشاء بالعتمة وذلك في حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النِّدَاءِ وَالصَّفِّ الْأَوَّلِ، ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إِلَّا أَنْ يَسْتَهِمُوا عَلَيْهِ لَاسْتَهَمُوا، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي التَّهْجِيرِ لَاسْتَبَقُوا إِلَيْهِ، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي الْعَتَمَةِ وَالصُّبْحِ لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا»، قال النووي: في هذا الحديث تسمية العشاء عتمة وقد ثبت النهي عنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن هذه التسمية فيها بيان الجواز، وأن ذلك النهي ليس للتحريم، فإن انتقل من التحريم ينزل للمرتبة الأدنى التي هي الكراهة.

نهي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الوضوء بفضل طهور المرأة، فجاء في حديث الحكم بن عمرو الغفاري، أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن ذلك.

وذهب جمهور أهل العلم: إلى أن النهي محمولٌ على الكراهة، لقول عائشة: «كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ وَنَحْنُ جُنُبَانِ».

وفصل الخطاب في المسألة أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المكروه لبيان الجواز، بل لو فعله فهو قربى في حقه صلى الله عليه وسلم كمبلغ للشرع، وقد يكون مكروها في حق غيره.

المسألة الثالثة: أن النهي قد ينتقل من التحريم إلى الكراهة بإقرار النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

إذًا الأولى: بنص النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

الثانية: بفعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

الثالثة: بإقرار النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، والإقرار كما سيأتي دليلٌ شرعي، لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لا يُقر على باطل، حتى ولو لم يعلم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فالله عَزَّ وَجلَّ لا يُقر على باطل.

دليل ذلك: النهي عن العزل، ما معنى العزل؟ وهو أن يأتي الرجل امرأته فإذا أراد أن يُفرغ ماءه أفرغه خارج الفرج والرحم.

فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «وَلِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟»، وهذا الاستفهام منه خرج مخرج الإنكار، «وَلِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللهُ خَالِقُهَا»، إن شاء خلقها وإن شاء أمضى هذا المني دون تخليق.

قال وفي حديث آخر سُئل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عن العزل فقال: «ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ», وحمل جمهور أهل العلم هذا النهي على الكراهة وصرفوه من التحريم إلى الكراهة، ومن هؤلاء الشيخ الألباني رَحِمَهُٱللَّهُ في كتابه أحكام الزفاف، لما تكلم عن هذه المسألة: حمل النهي على الكراهة, لإقرار النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لمن فعله من الصحابة فلم يُنكر عليهم.

فعن جابر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قال: «كُنَّا نَعْزِلُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ», قال القرطبي: ففهمت طائفة منه النهي والزجر عن العزل، كما حُكي عن

الحسن ومحمد بن المثنى، وكأن هؤلاء فهموا من لا النهي عما سُئل عنه، وفهمت طائفة أخرى منها الإباحة، وكأنها جعلت جواب السؤال قوله: لا عليكم ألا تفعلوا، أي: ليس عليكم جناح في ألا تفعلوا، قال: وهذا التأويل أولى, إذًا: نهى ثم أقر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

النهي عن الشرب قائمًا- ثبت من قوله النهي، ثم من فعله الجواز، ثم من قوله النهي، ثم من فعل أصحابه وأقره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد نهى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الشرب قائمًا.

ثم قال ابن عمر لما علم أن بعض الناس ينهون عن الأكل والشرب قيامًا فقال ابن عمر: **«كُنَّا نَأْكُلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَمْشِي، وَنَشْرَبُ وَنَحْنُ قِيَامٌ»**, قال القرطبي: وقد ذهب بعض الناس إلى أن النهي عن الشرب قائمًا إنما كان لئلا يستعجل فيعُب، فيأخذه الكِباد أو يشرق، وحيث شرب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قائمًا أمِنَ ذلك، يعني: النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما فعل هذا الفعل أمِنَ ذلك صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، طبعًا هذا التوجيه فيه ما فيه.

ولكن الشاهد: أن النبي نهى ثم ابن عمر يقول: كنا نفعل ذلك ولم ينهانا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فانتقل النهي من التحريم إلى الكراهة.

نهي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الدفن ليلا- زجر النبي أن يُقبر الرجل من الليل، وهذا ثابت عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ثم بعد ذلك لما أُخبر بموت المرأة التي كانت تقوم بالمسجد وأنها دُفنت ليلا ما نهاهم عن الدفن ليلا, قال: **«أَفَلَا آذَنْتُمُونِي»**، يعني: أخبرتموني، فهذا ينقل النهي من التحريم إلى الكراهة.

- وأخيرًا الإجماع- أن ينقل العلماء الإجماع: أن النهي هاهنا ليس للتحريم وإنما هو للكراهة، والإجماع دليلٌ شرعي بشرط ثبوته.

نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن قول الرجل عبدي وأمتي، قال: «لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي وَأَمَتِي، وَلْيَقُل: فَتَايَ وَفَتَاتِي وَغُلَامِي»، قال: وقد نُقل الإجماع على أن النهي في هذا الحديث محمولٌ على الكراهة دون التحريم، وممن نقل ذلك الحافظ بن حجر، وهو ممن يتحرى في نقل الإجماع.

قال: اتفق العلماء على أن النهي الوارد في ذلك للتنزيه حتى أهل الظاهر، يعني: حتى أهل الظاهر قالوا: إن النهي هاهنا للتنزيه، مع أنهم ظاهرية يأخذون بظاهر النصوص.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ»، فالأصل في النهي أنه للتحريم، إذًا: صُرف من التحريم إلى الكراهة بالإجماع.

كذلك النهي عن الصلاة بحضرة الطعام- فقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ»، وهذا أخرجه ابن خزيمة في صحيحه.

ثم ذكر أهل العلم: أن هذا النهي مصروفٌ من التحريم إلى الكراهة لوجود الإجماع على عدم التحريم وأن المراد الكراهة، وقد نقل الإجماع على ذلك ابن عبد البر وابن قُدامة، نقل الإجماع على أن النهي هاهنا ليس للتحريم وإنما هو للكراهة.

كذلك النهي عن المشي في نعلٍ واحد- نقل النووي الإجماع على أن ذلك للكراهة وليس للتحريم، وكذلك ابن رُشد.

الشاهد: أن القرينة الصارفة لـ (لا تفعل) من التحريم إلى الكراهة قد تكون نصًا أو فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو إقراره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو الإجماع.

نعود للمتن:

ما ثمرة ترك المكروه؟ أي ما حد المكروه بالثمرة ؟ قال: **ما يقتضي تركه الثواب ولا عقاب في فعله**. هذا بقصد الامتثال في الترك كما سبق.

بقيت مسألة أخيرة: وهي أن بعض المتأخرين أخطأ في نصوص أئمتهم، فلما سمع بعض الأئمة يقول: أكره كذا ظن أنه يريد الكراهة التنزيهية وإنما أراد الكراهة التحريمية وأراد بذلك الورع، وألا يدخل في قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ [النحل: 116].

قال ابن القيم في الإعلام: إن كثيراً من أتباع الأئمة غلطوا على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة.

ثم ذكر كلامًا لأحمد يقول فيه: (أكره) مع أن المنصوص في مذهبه التحريم.

وذكر كلامًا للشافعي يقول فيه: أكره الزواج من ولدي الزنا (من ابنة الزنا)، الإنسان يزني بامرأة ثم تُنجب هذه المرأة من الزنا، هل يجوز للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا؟

الشافعي قال: أكره، فبعض المتأخرين من الشافعية قالوا: هذا مكروه كراهة تنزيه وادَّعوا ذلك على الشافعي، والشافعي أعلى مقامًا من أن يقول بذلك، فهذا هو المذكور في هذا الباب.

المباح

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و (مباح)، و(الجائز) و(الحلال) بمعناه : وهو ما لا يتعلق بفعله أو تركه ثواب ولا عقاب.

هذا أخر الأحكام التكليفية، وهو الحكم الخامس المباح.

والمباح في **اللغة**: المُعلَن والمأذون فيه، يُقال: باح فلانٌ بسره، أي: أظهره، وأباحه الشيء، أي: أحله له وأذن فيه.

وكذلك المباح في اللغة: ما ليس دونه مانعٌ يمنعه، ومنه قول الشاعر:

ولقـــد أبحنـــا مـــا حميـــت ولا مُبـــيح لمـــا حمينـــا

***

وأما في الاصطلاح: فهو ما لا يتعلق به أمرٌ ولا نهيٌ لذاته، فقولنا: ما لا يتعلق به أمرٌ ولا نهيٌ- هذا أخرج الأقسام الأربعة السابقة وهي: الواجب والمندوب والمكروه والمُحرم، لأن هذه لابد أن يتعلق بها أمرٌ أو نهي، سواءً كان جازمًا أو غير جازم.

وقوله: لذاته- هذا يُخرج ما كان المُباح وسيلةً إلى غيره، فإنه يأخذ حكم هذا المراد، إن كان واجبًا كانت الوسيلة واجبة، وإن كان مُحرمًا كانت الوسيلة مُحرمة، فالأول كشراء الماء للوضوء، والثاني كشراء السلاح في الفتنة.

وقيل كذلك في حد المباح: ما أذِن الشارع في فعله وتركه غيرَ مقترنٍ بذمٍ ولا مدحٍ لذاته.

فحد الإباحة الشرعية: أن يأذن الشارع في الفعل والترك، أن يتساوى الفعل والترك، ثم الثمرة: ألا يقترن بذلك ذمٌ ولا مدح، وهذا هو المباح الباقي على أصله لا ما هو وسيلة إلى غيره.

واختُلف في كون المباح من الأحكام التكليفية أم لا, يعني: هل المباح حكم تكليفي أم لا؟ فمن أهل العلم من قال: إنه ليس من الأحكام التكليفية وإنما هو حكمٌ

شرعي، لأن الذي أذِن بالفعل والترك هو الشارع الله عَزَّ وَجلَّ، أما أن يدخل في الأحكام التكليفية فلا.

لماذا هو غير داخلٍ في الأحكام التكليفية؟ لأننا لو نظرنا في حد الحكم التكليفي، تكليف يعني: طلب ما فيه كُلفة أو مشقة، يعني: إما طلب فعل أو طلب ترك.

هل المباح فيه طلب فعل؟ ليس فيه طلب فعل, هل فيه طلب ترك؟ ليس فيه طلب ترك.

ولذلك قالوا: إنه ليس من الأحكام التكليفية، فالأحكام التكليفية أربعة، قالوا: لأن التكليف إما أمرٌ أو نهي، والمباح لا أمر فيه ولا نهي.

ولذلك قسَّم بعضهم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أقسام حكم تكليفي، حكم تخييري، حكم وضعي.

المشهور أن الحكم الشرعي قسمان: حكم تكليفي وحكم وضعي.

بعض العلماء خروجًا من هذا الخلاف قال: الأصح أن يُقسَّم الحكم الشرعي إلى أقسام ثلاث، ما هذه الأقسام؟ حكم تكليفي، حكم تخيري، حكم وضعي، فجعل التخيير الذي هو المباح قسمًا مستقلًا بذاته.

فالمباح من الحكم الشرعي وليس من الحكم التكليفي، لكن هؤلاء الذين أدخلوه في الأحكام التكليفية كيف أدخلوه؟ لهم توجيهات:

- فمنهم من قال: إنه يدخل في الأحكام التكليفية من باب التغليب والمسامحة، أي: من أجل القسمة العقلية،: عندنا طلب فعل و طلب ترك، لابد أن يكون قسم في الوسط، قسمٌ لا يتعلق به طلب فعل ولا طلب ترك، فمن أجل هذه القسمة الثلاثية أدخلوا المباح، هذا توجيه.
- ومنهم من قال: إنه يدخل في الحكم التكليفي من باب اعتقاد أن الله عَزَّ وَجلَّ هو الذي أباحه، فمن الذي أباح لك هذه الأمور وأحلها لك؟ الله عَزَّ وَجلَّ، وبالتالي

يدخل من جانب الاعتقاد، ولكن هذا ضعيف لأن كل الأحكام التكليفية على هذه الصفة, لابد أن تعتقد وجوب هذا وحرمة هذا وندب هذا فيتساوى مع غيره، ومرد ذلك كله لتشريع الله تعالى.

- ومنهم من قال: إن المباح يدخل في الحكم التكليفي باعتبار جنسه لا أفراده، فأكلُ طعامٍ معين الأصل فيه الإباحة. تناول شراب معين الأصل فيه الإباحة. أما الأكل عمومًا والشرب عمومًا- أي من حيث جنسُه- أنت مأمورٌ به، لماذا؟ لأنك وإن لم تقم بذلك هلكت وقعدت عن أداء الواجب المنوط بك.

ولذا قال **الشاطبي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي. فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع. فهذه أربعة أقسام، ثم فصَّل فيها وضرب الأمثلة رحمه الله.

فالمباح يدخل في التكليف من باب جنسه لا أفراده، لأنه مطلوب أو منهي عنه من جهة الجنس، وهذا هو الراجح.

إذًا الراجح: أن المباح يدخل في حد التكليف من جهة جنسه لا من جهة أفراده.

قال: و(الجائز) و(الحلال) بمعناه. وهذا من باب المسامحة، وإلا فإن الحلال أعم، لأنه يُطلق على الأربعة، يعني: يُطلق على الواجب فيُقال فيه: حلال وعلى المندوب وعلى المكروه وعلى المباح، فكل مباح حلال، وليس كل حلال مباحاً.

أما الجائز فيطلق على ما وافق الشريعة، أو ما لا يمتنع شرعاً، وبهذا يخرج الحرام، ويدخل الأحكام الأربعة الأخرى المأذون في فعلها، حتى المكروه تنزيها مأذون في فعله لكنه مرجوح، ولذا كان طلب تركه غير جازم.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَالْحَرَامَ بَيِّنٌ»، فجعل الحلال الذي هي الأصناف الأربعة في مقابل الحرام، والمباح لا يُطلق على الثلاثة، يعني: المباح لا يُطلق على المندوب ولا يُطلق على الواجب ولا يُطلق على المكروه، فهذا من باب التوسع.

قال: وهو ما لا يتعلق بفعله أو تركه ثواب ولا عقاب. وهذا تعريفه من جهة الثمرة،

كما قال العمريطي رحمه الله:

وليس في المباح من ثواب ......فعلا وتركا، بل ولا عقاب

والمقصود هاهنا: المباح الباقي على أصله، يعني: ما لم يكن وسيلة إلى غيره، فإن كان وسيلة إلى غيره أخذ حكم هذا المراد والمقصود، إن كان وسيلة إلى واجب صار المباح واجبًا، وإن كان وسيلة إلى مُحرم صار محرمًا كما تقدم.

قال الناظم:

وسائل الأمور كالمقاصدِ وأحكم بهذا الحكم للزوائد

***

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ العِلْمِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ»، مع أن الخروج مباح ومع ذلك أعطى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للوسيلة حكم الغاية، فطلب العلم جهاد والخروج إليه جهادٌ كذلك.

فإن كان وسيلة لمأمور تعلق به أمرٌ وثواب، وإن كان وسيلة لمنهيٍ عنه تعلق به نهيٌ وعقاب، كمن يشتري الماء لمن لم يجد ماءً يتوضأ به فهو واجب، مع أن الأصل في شراء الماء الإباحة.

ومن يشتري السلاح ليقتل به نفسًا محرمة فهذا مُحرم، مع أن الأصل في ذلك، أي: في شراء السلاح الإباحة.

قال: وقد اُختلف في حكم الأعيان المنتفع بها قبل الشرع ، فعند أبي الخطاب والتميمي الإباحة كأبي حنيفة ، فلذلك أنكر بعض المعتزلة شرعيته، وعند القاضي وابن حامد وبعض المعتزلة : الحظر، وتوقف الجزري والأكثرون.

لما أخرجوا المباح من الأحكام التكليفية، لا يتعلق به أمرٌ ولا نهي، وهذا هو الشرع، الشرع هو الأمر والنهي، جاء السؤال: هذه الأشياء المباحة ما حكمها قبل ورود الشرع؟ قبل أن يكون ثَمَّ أمرٌ أو نهي؟ فتكلموا في هذه المسألة على هذا المقتضى.

هذه الأشياء الموجودة في هذه الحياة الدنيا قبل ورود الشرع قبل إرسال الرُسُل ما حكمها؟ هل ننتفع بها أم لا ننتفع بها؟ فكانت هذه المسألة، وهذه المسألة مسألةٌ غريبةٌ على علم الأصول، مسألةٌ دخيلةٌ على هذا العلم ليست من أصول الفقه في شيء، لا علاقة لها بالأصول ، والقاعدة في ذلك ما قرره الإمام الشاطبي عليه الرحمةفي المقدمة الرابعة من مقدمات كتابه الموافقات: **"كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضْعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَةٌ.**

وَالَّذِي يُوَضِّحُ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ لَمْ يَخْتَصَّ بِإِضَافَتِهِ إِلَى الْفِقْهِ إِلَّا لِكَوْنِهِ مُفِيدًا لَهُ، وَمُحَقِّقًا لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ، فَإِذَا لَمْ يُفِدْ ذَلِكَ؛ فَلَيْسَ بِأَصْلٍ لَهُ"

ولذلك ترد في كتب الأصول بعض المسائل التي لا يتعلق بها عمل، أدخلها علماء الكلام لما صنفوا في هذا الباب نُصرةً لمذهبهم، أو إمعانا في الجدل كمثل هذه المسألة.

ما حكم الأشياء أو الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع؟ هذه مسألة لا عمل فيها ولا ثمرة تنبني عليها، بل قال **شيخ الإسلام** في مجموع الفتاوى: إن هذه مسألة حادثة عند المتأخرين، لا يعرفها المتقدمون ولم يتكلموا فيها.

والذي أنشأ هذه المسألة هم المعتزلة، لماذا؟ لأنهم قالوا: لما كانت الإباحة لا تتعلق بتكليف فهي حكمٌ عقلي لا شرعي، فهذه مسألةٌ دخيلةٌ على أصول الفقه.

هناك مسائل أخرى: كمثل مبدأ اللغات مثلًا، هل الأصل في اللغات أنها توقيفية أم اصطلاحية؟ هذه مسألة لا ثمرة فيها والذي أنشأها كذلك المعتزلة، بناء على أصلهم الفاسد في كلام الله، وفي أسمائه وصفاته كما أشار إلى ذلك الإمام الدارمي وبيناه في شرحنا على نقضه على المريسي.

كمثل: هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة كأصولها أم غير مخاطبين؟ هذه المسألة لا ثمرة لها كذلك إلا في الآخرة، لا تعلق لها بهذا العلم الذي هو أصول الفقه، ومع ذلك ذكروها هاهنا.

فهذه المسألة مسألةٌ مفروضة، وهذا على فرض خلو زمنٍ من شرع، لماذا؟ لأنهم قالوا: حكم الأعيان المنتفع بها قبل الشرع، إذًا: هذه مسألة افتراضية، لأن السؤال الذي يرد على هذه المسألة: هل خلا زمنٌ من شرع؟ قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24]، أي: وما من أمةٍ إلا وجد فيها نذير.

وقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36]، فهذه كلية لا مخصص لها، وقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]، يعني: لا يؤمر ولا يُنهى، فهذه الآيات تُبين أن الله عَزَّ وَجلَّ منذ أن خلق الخليقة وقد شرع لهم الشرع على لسان أبيهم آدم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إلى أن جاء نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذه المسألة غير موجودة وغير متصورة.

ومع ذلك لو تُصورت، يعني: لو تُصور أن هناك زمانًا لم يكن فيه شرع ولا تشريع ولم يكن فيه رسول، هذه الأمور التي حولك من طعام وشجر وشراب وثمار وغير ذلك، هل تنتفع بها تأكل وتشرب؟ والأصل الانتفاع والإباحة، أم يُحذر عليك أن تنتفع بها أم ماذا؟ فتكلموا في ذلك.

عندنا مقدمات:

- المقدمة الأولى: أن الأصل في الأشياء بعد مجيء الرُسُل وورود الشرع الإباحة، نحن نتكلم فيما ينفعنا، هذه المسألة لا تنفع وهي دخيلةٌ على العلم، فالأصل في الأشياء المنتفع بها بعد مجيء الرُسُل وورود الشرع الإباحة.

والأدلة على ذلك كثيرةٌ جدًا, ومنها:

▪ قول الله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 29]، هذه الآية هل المقصود بها بعثة نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أم المقصود بها منذ أن أرسل الله تبارك وتعالى أول نبي أو رسول بعد الخلق؟ الثاني هو المراد، لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾, هل الاستواء كان ببعثة النبي أم أن الاستواء قديم؟ الاستواء قديم، إذًا: لما بعث الله الرُسُل الأصل في هذه الأشياء أنها للإباحة ويجوز للإنسان أن يتمتع بها، لأن الله قال: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، واللام هنا للتمليك، وخرجت هذه الآية مخرج الامتنان، يمتن الله عَزَّ وَجلَّ بها على عباده.

▪ كذلك قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ قال الطبري رحمه الله: يقول تعالى ذكره: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ) من شمس وقمر ونجوم (وَمَا فِي الأَرْضِ) من دابة وشجر وجبل وجماد وسفن لمنافعكم ومصالحكم (جَمِيعًا مِنْهُ). يقول تعالى ذكره: جميع ما ذكرت لكم أيها الناس من هذه النعم, نعم عليكم من الله أنعم بها عليكم, وفضل منه تفضّل به عليكم, فإياه فاحمدوا لا غيره, لأنه لم يشركه في إنعام هذه النعم عليكم شريك, بل تفرّد بإنعامها عليكم وجميعها منه, ومن نعمه فلا تجعلوا له في

شكركم له شريكا بل أفردوه بالشكر والعبادة, وأخلصوا له الألوهة, فإنه لا إله لكم سواه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. " انتهى كلامه رحمه الله.

- وكذلك ما جاء عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قوله: «وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ»، الله عَزَّ وَجلَّ سكت عن حكم أعيانٍ أو عن حكم أمورٍ مباحة، فلما سكت الله عَزَّ وَجلَّ ولم يتعرض لها لا بتحليل ولا بتحريم دلَّ ذلك على أن الأصل فيها أنها معفوٌ عنها وأنها مباحة، أنه معفوٌ عنه، يعني: لا يأثم المرء ولا يُعاقب على استغلالها.

ولذلك **قال ابن تيمية** رَحِمَهُ اللَّهُ: الأصل في العبادات التوقيف فلا يُشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في قول الله تعالى وفي معنى قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

وأما العادات فالأصل فيها العفو، فلا يُحذر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ [يونس: 59]، فذمَّ الله تبارك وتعالى من يفعل ذلك دون إذنٍ ودون بيانٍ من الله عَزَّ وَجلَّ.

وقال كذلك رَحِمَهُ اللَّهُ: قوله : "**وما سكت عنه فهو مما عفا عنه**" نصٌّ في أن ما سكت عنه فلا إثم عليه فيه، وتسميته هذا عفوا كأنَّه والله أعلم لأن التحليل هو الإذن في التناول بخطابٍ خاص، والتحريم المنع من التناول كذلك، والسكوت عنه لم يؤذن بخطاب يخصه ولم يمنع منه، فيرجع إلى الأصل وهو أن لا عقاب إلا بعد الإرسال وإذا لم يكن فيه عقاب لم يكن محرما . وفي السنة دلائل كثيرة على هذا الأصل. "

وأما قبل الشرع (يعني: هذه المسألة المفترضة) فلا تحليل ولا تحريم ولا شرع، لماذا؟ لأن التحليل والتحريم لابد أن يكون له دليل من قِبل الله تبارك وتعالى فالواجب التوقف.

ولا يصح إعطاء ما قبل الشرع حكم ما بعد الشرع، لو افترضنا وجود هذه المسألة فلا يصح إعطاء ما بعد الشرع حكم ما قبل الشرع، وما قبل الشرع حكم ما بعد الشرع.

يعني لا تقل مثلًا: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾، هذا دليل على أن الأصل الإباحة قبل ورود الشرع، لماذا؟ لأن هذه الآية فيها كان بعد وجود الرُسُل، أما قبل ذلك فلا يجوز لنا أن نتكلم في ذلك لا بإباحةٍ ولا بتحليلٍ ولا بتحريمٍ أو غير ذلك.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذه المسألة لا فائدة من عقدها إذ إن مجيء الشرع كافٍ في معرفة حكم هذه الأشياء، والصحيح أن هذه المسألة ممتنعة، لأن الأرض لم تخل من نبيٍ مُرسل، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر: 24].

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد اختلف في حكم الأعيان المنتفع بها قبل الشرع، فعند أبي الخطاب والتميمي الإباحة كأبي حنيفة، ودليلهم في ذلك قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾، ووجه الدلالة: أن الله امتن على خلقه بما في الأرض جميعًا ولا يمتن إلا بمباح.

إذ لا منة في مُحرم وخُص من ذلك بعض الأشياء، لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال في آية أخرى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:

33]، فقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا﴾، هذا حصر يدل على أن المحظورات محصورة، أما الأصل في باقي الأشياء أنها للإباحة.

وكذلك قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»، ووجه الدلالة من وجهين:

أن الأشياء لا تُحرم إلا بتحريمٍ خاص، لقوله: لم يُحرم, وأن التحريم قد يكون لأجل المسألة تبين بهذا أنها بدون ذلك ليست محرمة.

قال: ولذلك أنكر بعض المعتزلة شرعيته، يعني: شرعية الإباحة، المعتزلة قالوا: الإباحة ليست حكمًا شرعيًا وإنما هي حكمٌ عقلي، لأجل أن الأصل في المنافع الإباحة، فأنكرت المعتزلة أن المباح من الأحكام الشرعية، وقالوا: لأن المباح ما اقتضى نفي الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده.

فلذلك لما قال المعتزلة هذا الكلام تكلم الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام في هذه المسألة ليثبتوا أن الإباحة حكم شرعي وأن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع أنها للإباحة.

قال: وعند القاضي وابن حامد وبعض المعتزلة: الحظر. وهذا هو القول الثاني، لماذا الحظر؟ قالوا: لأن جميع الأشياء مملوكة لله عَزَّ وَجَلَّ ولا يجوز لك أن تتصرف في ملك الله بما لا يريد ولم يأت لك إذن من الله.

إذًا: الأصل فيها أنه الحظر، وهذا خطأ، لماذا؟ لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد، قاسوا ربنا تبارك وتعالى على المخلوق، المخلوق لا يجوز لك أن تتصرف في ملكه إلا بعد إذنه، أما الله عَزَّ وَجَلَّ فإنه يأذن ويُبيح لخلقه ما شاء.

بل إنك يجوز لك أن تنتفع بما عند المخلوق بحيث لا يتضرر، فلو أنك تسير في طريق مشمس، واستظللت بظل جدار، هل يتضرر بذلك؟ لا يتضرر بذلك كما يقول

الشنقيطي ، فهذه ليست قاعدةً مستقيمة: أن كل استغلال لحق المخلوق فيه ضرر لهذا المخلوق.

قال: وتوقف الجزري والأكثرون، ومعنى التوقف: يعني: أنه أوقف الحكم على الشرع حتى يجد دليل، فلا يُقال: أنه يُباح ولا يُقال: أنه لا يُباح.

وكما قُلنا: خلاصة هذه المسألة أنها غير موجودة، والذي يهمنا في هذه المسألة أن الأشياء بعد ورود الشرع حكمها الإباحة، والأدلة على ذلك كثيرة: ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عشرة أدلة في المجلد الحادي والعشرين من الفتاوى صفحة [538] فما بعدها, ذكر عشرة أدلة: على أن الأصل في الأشياء المنتفع بها الإباحة بعد ورود الشرع من الكتاب والسُنة ومن القياس والنظر الصحيح.

وقوله: المنتفع بها. يجعلنا نقسم هذه الأشياء إلى أقسام ثلاثة:

- ما فيها ضررٌ محض, فهذه لا يُنتفع بها.
- وما غلب ضررُها منافعَها، فكذلك هذه لا يُنتفع بها.
- وما غلب نفعُها ضررها، أو كان الضرر يسيرا فهذا هو الذي فيه الكلام.

هذه المسألة تجرنا إلى بيان أن الإباحة عند الأصوليين قسمان: عقلية أو البراءة الأصلية وشرعية.

وللعلامة **الشنقيطي** بيان شافٍ لهذه المسألة في المذكرة يحسن نقله بتمامه، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

اعلم أن الإباحةَ عند أهلِ الأصول قسمان:

الاولى: إباحة شرعية أي عُرفت من قبل الشرع كإباحة الجماع فى ليالي رمضان المنصوص عليها بقوله: " **أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم** " وتسمى هذه الإباحةُ الإباحةَ الشرعية.

الثانية: إباحة عقلية وهى تسمى في الاصطلاح البراءة الأصلية والإباحة العقلية، وهى بعينها **(استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه)**.

ومن فوائد الفرق بين الإباحتين المذكورتين : أن رفع الإباحة الشرعية يسمى نسخا كرفع إباحة الفطر في رمضان، وجعل الإطعام بدلاً عن الصوم المنصوص في قوله: (**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**) فإنه منسوخ بقوله: "**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**". وأما الإباحة العقلية فليس رفعُها نسخا؛ لأنها ليست حكما شرعيا بل عقليا، ولذا لم يكن تحريم الربا ناسخا لإباحته في أول الاسلام؛ لأنها إباحة عقلية، وأمثال ذلك كثيره جدا.

ثم قال رحمه الله:

(تنبيه)

قد دلت آيات من كتاب الله على أن استصحاب العدم الاصلي حجة على عدم المؤاخذة بالفعل حتى يرد دليلٌ ناقل عن العدم الأصلي، من ذلك أنهم كانوا يتعاملون بالربا، فلما نزل تحريم الربا خافوا من أكل الاموال الحاصلة منه بأيديهم قبل تحريم الربا، فأنزل الله في ذلك: "**فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله من سلف وأمره إلى الله** " فقوله تعالى: "فله ما سلف" يدل على أن ما تعاملوا به من الربا على حكم البراءة الاصلية قبل نزول التحريم لا مؤاخذة عليهم به، ونظير ذلك قوله: " **وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف** " فإن قوله تعالى "**إلا ما قد سلف**" فى الموضعين استثناء منقطع، أي لكن ما سلف قبل التحريم على حكم البراءة الاصلية فهو عفو." انتهى كلامه رحمه الله.

أخر مسألة: ما ألفاظ الإباحة؟ كيف تستطيع أن تعرف أن هذا الأمر مباح في الكتاب والسُنة (أعني: الإباحة الشرعية)؟

- تُستفاد الإباحة من لفظ الإحلال، أي: أن ينص على الحِل، نحن قُلنا: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾.
- ومن رفع الجناح كما قال تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: 236]، يعني: هذا مُباح.
- ومن الإذن والعفو والتخيير ومن الأمر مع القرينة الصارفة، الأصل في الأمر أنه للوجوب، ولكن إن جاءت قرينة هذه القرينة قد تفيد أن الأمر هنا للإباحة وليس للوجوب.

كقول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: 10]، انتشروا- هذا أمر، والأمر هاهنا للإباحة، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2]، فالأمر هاهنا للإباحة، إذًا: الأمر مع القرينة الصارفة.

- وكذلك الإقرار من النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ على فعل المباح، فهذا يدل على الإباحة الشرعية، كقول جابر: «كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ»، وكقول حسان: كنا ننشد الشعر في المسجد، فهذا يدل على إباحته.
- وكذلك صيغة لا حرج- كقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: 61]، وكقول النبي: «افْعَلْ وَلَا حَرَجَ»، فهذه الأمور مما تُعرف بها الإباحة.

وبهذا نكون قد انتهينا من الأحكام التكليفية الخمسة.

الأحكام الوضعية

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و (وضعيةٌ). يعني بذلك: القسم الثاني من أقسام الحكم الشرعي، فقد قلنا: إن الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بفعل العبد بالاقتضاء والتخيير والوضع، وسبق الكلام عن الحكم التكليفي وهو الاقتضاء والتخيير، وبقي الكلام عن الحكم الوضعي.

الوضع في **اللغة** بمعنى: الولادة، يُقال: وضعت المرأة، يعني: ولدت، ويأتي بمعنى: الإسقاط والحطّ، تقول: وضعت الدين عن فلان، أي: أسقطه عنه.

وأما الوضع في **الاصطلاح**: فعُرِّفَ بأنه ما دلَّ عليه خطاب الشرع من كون هذا الشيء سببًا في شيءٍ أخر أو شرطًا له أو مانعًا منه أو صحيحًا أو فاسدًا أو رُخصةً أو عزيمةً أو غير ذلك من أنواع خطاب الوضع، وهي عشرة ذكر المصنف بعضها.

وعرَّف المرداوي في كتابه التحبير شرح التحرير خطاب الوضع: بأنه ما استُفيد (يعني: الحكم الذي استُفيد) بواسطة نصب الشارع علمًا مُعرفًا لحكمه، ما معنى ذلك؟ هناك علاقة وطيدة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

حتى قال العلماء: إنه ما من حكم تكليفي إلا ومعه حكمٌ وضعي، مثل: وجوب الصلاة- هذا حكم تكليفي, معه حكم وضعي وهو سبب وجوب الصلاة دخول الوقت، وجوب الزكاة- هذا حكم تكليفي, معه حكم وضعي وهو قد يكون السبب أو الشرط أو وجود مانع، فما من حكم تكليفي إلا ومعه حكم وضعي.

لماذا جعل الله عَزَّ وَجلَّ هذه الأحكام الوضعية؟ لماذا جعل الله علامات وأمارات مُعرفةٍ للحكم؟ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ (أعني: المرداوي): وذلك لتعذر معرفة خطاب الشارع على كل حال وفي كل واقعة بعد انقطاع الوحي حذرًا من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية.

النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما مات انقطع الوحي وأوجب علينا أمورًا وحرم علينا أمورًا أخرى من أحكام التكليف.

كل حكم تكليفي من هذه الأحكام كيف نعرف أن هذا الحكم يجب في وقتٍ ما أو في مكانٍ ما؟ هذا يقتضي أن يبقى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خالدًا مخلدًا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، مات النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هل بموته انقطع التكليف؟ لم ينقطع التكليف.

ما الذي حصل؟ جعل الله لنا أماراتٍ وعلاماتٍ تُعرِّفنا على الحكم الشرعي، فقد تكون أسبابًا فتؤدي إلى وجوب الحكم الشرعي، وقد تكون موانع فتؤدي إلى عدم إيجاب الحكم الشرعي.

إذًا: هناك علاقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فما من حكم تكليفي إلا ومعه حكم وضعي، أيُّ حكمٍ تكليفي لابد أن تجد له شروطًا وموانع وأسباب, هذا من الحكم الوضعي، فهناك تلازم بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي.

لماذا سميت أحكامًا وضعية؟ نحن عندنا القانون الوضعي، لماذا سُمي قانونًا وضعيًا؟ لأنه من وضع البشر، الأحكام الوضعية لماذا سُميت أحكامًا وضعية؟ لأنها من وضع الله تبارك وتعالى، الله عَزَّ وَجلَّ هو الذي وضعها، ولذلك لها تسمية أخرى هي الأحكام الجعلية؛ لأن الله جعلها علامات أو أمارات على الحكم التكليفي.

فقسمها المصنف هاهنا إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: (ما يظهر به الحكم). يعني: إذا وجد وجد الحكم، وهو العلة والسبب كما سيأتي، ومن توابع العلة والسبب الشرط والمانع.

ثم بعد ذلك ذكر: الصحيح والفاسد والمنعقد والرخصة والعزيمة، ولكن قبل الدخول في هذه الأحكام **ينبغي أن نفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.**

الحكم التكليفي: يتعلق بفعل المُكلف فقط، يعني: هل الوجوب يكون على غير المُكلف؟ التحريم على غير المُكلف؟ لا يكون على غير المُكلف.

والحكم الوضعي: يتعلق بفعل الإنسان مطلقًا سواءً كان مُكلفًا أو غير مُكلف كالصبي والمجنون وكالدابة كذلك, فإن الدابة لو اتلفت فإن على صاحبها الضمان.

إذًا: الحكم التكليفي يتعلق بالمُكلف، الحكم الوضعي يتعلق بالمُكلف وبغير المُكلف، ما معنى بغير المكلف؟ يعني: كالصغير، كالمجنون، فهؤلاء ليسوا مكلفين.

الثاني: أن الحكم التكليفي لا يكون إلا بالكسب، يعني: لابد أن تباشره أنت، فأنت منوطٌ بهذا الفعل الذي وجب عليك أو بترك هذا المحرم أو غير ذلك، بخلاف الحكم الوضعي كوجوب الدِّية على العاقلة مع أنهم لم يُباشروا القتل ولكن عليهم الدِّية، وما المقصود بالعاقلة؟ عصبة الرجل الذين يرثونه إن مات، فالدِّية عليهم مع أنهم لم يتسببوا في هذا القتل، فهذا من الحكم الوضعي, بخلاف الحكم التكليفي فإن المرء ينبغي أن يباشره هو.

الثالث: أن الأحكام التكليفية في قدرة المُكلف ومأمورٌ بها فعلا كالوضوء للصلاة أو تركًا كسائر المنهيات، وأما الأحكام الوضعية فهي إما داخلةٌ تحت قدرة المُكلف بحيث يستطيع الفعل والترك كالسرقة التي هي سببٌ في قطع اليد، وإما غير داخلةٍ في قدرة المُكلف أصلًا كزوال الشمس والنقاء من الحيض، أو يكون في قدرته ولا يُأمر به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج.

إذًا: الأحكام التكليفية لابد أن تكون مقدورة للعبد، لابد أن يكون عالمًا بها قادرًا عليها، فإن لم يكن قادرًا عليها سقط التكليف، أما الأحكام الوضعية فقد تكون في مقدور العبد وقد تكون في غير مقدور العبد، في مقدور العبد كالسرقة بالنسبة لقطع اليد، قطع اليد هذا حكم تكليفي وجوب قطع اليد، ما سبب قطع اليد؟

السرقة، إذًا: السرقة هذه حكم وضعي من جهة أن الشارع جعله سببًا للقطع، وحكمٌ تكليفي من جهة أن الشارع حرمها.

ما الذي يترتب على ذلك؟ يترتب على ذلك الحكم التكليفي الذي هو وجوب القطع، هذا الحكم الوضعي الذي هو السرقة في مقدور العبد أم ليس في مقدور العبد؟ في مقدور العبد.

وإما غير داخلةٍ في قدرة المُكلف كزوال الشمس، زوال الشمس، يعني: ميل الشمس، قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: 78]، دلوك الشمس، يعني: ميل الشمس، فإذا مالت الشمس فقد وجبت صلاة الضهر.

هل تستطيع أنت أن تحرك الشمس؟ لا تستطيع أن تحرك الشمس، إذًا: هذا الفعل ليس في مقدورك، وهو حكم وضعي أم حكم تكليفي؟ حكم وضعي، لماذا ليس حكمًا تكليفيًا؟ لأنه ليس فيه أمرٌ ولا نهي وإنما جعله الشارع أمارة أو علامة على دخول الوقت وعلى وجوب الصلاة.

وكذلك النقاء من الحيض- فليس في مقدور المرأة أن تنقى من الحيض في أي وقت، وقد يكون في قدرته ولا يؤمر به كالنصاب بالنسبة للزكاة، وأخذنا قبل ذلك ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب.

زد على هذه الفروق أن الحكم التكليفي يُشترط فيه العلم به، فقد سبق أن قلنا: إن الحكم التكليفي لابد أن يكون معلومًا مقدورًا عليه معدومًا حتى يخرجه المرء من العدم إلى الوجود.

ولا يشترط العلم في الحكم الوضعي، يعني: لو أن إنسانًا رمى شيئًا من خلف جدار وهو لا يعلم من خلف الجدار، رمى حجرًا فسقط على إنسانٍ فمات هذا الإنسان؟ وجب عليه الضمان، وهذا الضمان حكم وضعي، لماذا هو حكم وضعي؟

لأنه من ربط الأسباب بمسبباتها، إذًا: لا يُشترط في الحكم الوضعي العلم إلا في مسألتين.

هذا الرجل الذي جاء للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقال: أنه وقع على امرأته في نهار رمضان، وقال للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يا رسول الله هلكت، فقال: **«وما أهلَكَكَ؟»**، قال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان، فأوجب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليه الكفارة.

فكان عالمًا بالحكم الشرعي والذي هو التحريم، بدليل أنه قال: هلكت, جاهلًا بالحكم الوضعي الذي هو الكفارة، ولكن هذا قد ينازَع فيه لأن الحديث ليس فيه أنه كان جاهلًا بالحكم الوضعي, إذًا: الحكم التكليفي يُشترط فيه العلم، الحكم الوضعي لا يُشترط فيه العلم.

مثال: شخص أصبح فوجد أنه ورث مالًا كثيرًا، من أين هذا الميراث أنا لا أعرف من أين هذا الميراث؟ قالوا له: جدك السابع كان يعيش في قرية معينة ومات وليس له وريث إلا أنت!!، هل يُقال: ليس له أخذ هذا المال لأنه لا علم له بذلك؟ لا، صار وارثًا لهذا المال ولو لم يعلم بمصدره من قبل، لأن هذا من الحكم الوضعي.

نحن قلنا: **الحكم الوضعي لا يُشترط فيه العلم إلا في مسألتين**، فما هما المسألتان؟

- المسألة الأولى التي استُثني فيها اشتراط العلم: أسباب العقوبات- كالقصاص, فلا يجب على مخطئٍ في القتل لعدم العلم، إنسان قتل خطأً، وهو راجع بالسيارة إلى الخلف قتل غلامًا صغيرًا هل يجب أن نقتص منه؟ لا، لماذا؟ لعدم العلم، لا يعلم بوجود هذا الغلام، ولو كان يعلم ما قتله.

وحد الزنا لا يجب على من وطئ أجنبية يظنها زوجته، إنسان نام بجوار امرأة، يعني: فرضًا، ويظن أنها زوجته ثم بعد ذلك اكتشف أنها أجنبية لعدم العلم أيضًا, ولا على من أُكره على الزنا لعدم القدرة على الامتناع.

إذ العقوبات تستدعي وجود الجنايات التي تُنتهك بها حُرمة الشرع زجرًا عنها وردعا، والانتهاك إنما يتحقق مع العلم والقدرة والاختيار, والقادر المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، والجاهل والمُكره قد انتفى ذلك فيه وهو شرط تحقق الانتهاك، لماذا تتم العقوبة؟ لأنه انتهك، هذا لا يعلم بهذا الجرم وبالتالي لا تترتب العقوبة لأنه لا يعلم، فتنتفي العقوبة لانتفاء سببها.

- المسألة الثانية: الأسباب الناقلة للأملاك، إذًا: في أسباب العقوبات لابد من العلم، إنسان زنا ويجهل حكم الزنا هل يُقام عليه الحد؟ لا يُقام عليه الحد.

الأسباب الناقلة للأملاك كذلك كالبيع والهبة والوصية ونحوها، يُشترط فيها كذلك العلم والقدرة، فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم مقتضاه لكونه أعجميًا بين العرب، يعني: رجل أعجمي قيل له مثلًا قل: بعتك هذه السيارة، فقال: بعتك هذه السيارة وهو لا يعلم معنى هذه الكلمة.

أو كان أعرابيًا بين العجم، فيقول مثلًا: (I have sold this car to you) وهو لا يعلم ذلك أو أُكره على ذلك فهذا لا يلزمه مقتضاه.

ما الحكمة في استثناء هاتين القاعدتين؟ قال **المرداوي**: والحكمة في استثناء هاتين القاعدتين التزامُ الشرع قانونَ العدل في الخلق والرفق بهم وإعفاؤه عن تكليف المشاق أو التكليف بما لا يُطاق وهو حكيمٌ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

إذًا: يستثنى من ذلك ماذا؟ أسباب العقوبات وكذلك الأسباب الناقلة للأملاك.

كذلك من الفروق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع: أن خطاب التكليف إنشاء وخطاب الوضع خبر، خطاب التكليف لو نظرت لو رجعت إلى الحد خطاب الله المتعلق بفعل المُكلف بالاقتضاء، ما معنى الاقتضاء؟ يعني: الطلب، طلب فعلٍ أو طلب ترك, وهذا إنشاء.

وأما خطاب الوضع فهو خبر فليس بطلب، لأن الشرع يخبرك يقول: إذا زالت الشمس وجب الوقت، إذا ملكت النصاب وحال عليك الحول وجبت الزكاة، إذا حاضت المرأة امتنعت عن الصوم والصلاة، هذا طلب أم إخبار؟ هذا إخبار، إذًا: خطاب الوضع، يعني: هذا الخطاب الذي وضعه الله عَزَّ وَجلَّ هو من باب الإخبار وليس من باب الإنشاء، إذًا: علمنا مما سبق أن خطاب الوضع فيه تخفيف على هذه الأمة.

قال: و (وضعيةٌ) وهي أربعة :

أحدها : (ما يظهر به الحكم). من الأحكام الوضعية ما يظهر به الحكم، يترتب الحكم على وجودها وينتفي الحكم بانتفائها.

وهي نوعان :

(علة) : إما عقلية كالكسر للانكسار .

أو شرعية، وقيل : إنها المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه، وقيل : الباعث له على إثباته، وهذا أولى.

إذًا: أول حكم من الأحكام الوضعية، من العلامات والأمارات التي جعلها الله عَزَّ وَجلَّ مُعرِّفةً للحكم العلة، ما العلة؟

العلة في اللغة: ما اقتضى تغييراً، ومنه سميت علة المريض لأنها اقتضت تغير الحال من الصحة والقوة إلى المرض والضعف, أو أنها من العَلَل بعد النَّهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة أو لأن الحكم يتكرر بتكرر وجودها أو لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض.

فالعلة في الأصل تُطلق على العَرض الموجِب لخروج البدن عن الاعتدال الطبيعي، العلة في الأصل تعني المرض، ما المرض؟ هو العَرض المذكور الذي يخرج البدن عن حالته الطبيعية.

قال: وهي نوعان، يعني: العلة نوعان:

(علة) : عقلية كالكسر للانكسار ، أو شرعية.

ما معنى العلة العقلية؟ العلة العقلية: هي التي لا تتخلف أبدًا، وهذه نحكم عليها من جهة العقل، أمرٌ صار مضطردا عقلا.

ما معنى كالكسر للانكسار؟ الكسر هو العلة، والانكسار ما ترتب على هذه العلة، فإذا تحقق الكسر فلابد أن يتحقق الانكسار، هذا معلوم من جهة الشرع أم من جهة العقل؟ هذا من جهة العقل، أنك لو أمسكت حجرًا وألقيته على هذا الزجاج فهذا الإلقاء سبب للانكسار، علة الانكسار، هذا معروف من جهة العقل، فهذا يُطلق عليه كذلك علة ولكنها علة عقلية، وكلامنا ليس في ذلك.

أو علة شرعية. ما العلة الشرعية؟ قال قيل : إنها المعنى الذي علق الشرع الحكم عليها. أحكام الله عَزَّ وَجلَّ مُعللة، ما معنى مُعللة؟ أي أنشأها الله عَزَّ وَجلَّ لغاياتٍ وحِكم، ولذلك تجد في كتاب الله عَزَّ وَجلَّ كثيرًا ما يذكر حروف العلة، كـ(لام التعليل) أو (من أجل ذلك) أو يُعلل بـ(إن) أو (باء السببية) والسبب والعلة مترادفان كما سيأتي، فأحكام الله عَزَّ وَجلَّ مُعللة، يفعل سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ويخلق لعللٍ عظيمة.

إذن: ما العلة؟ هي المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه، فإذا قلنا مثلًا: الخمر حكمها التحريم، ما علة التحريم؟ لابد أن نبحث عن معنى مناسب، وهو ههنا الإسكار. هذا المعنى وهذه العلة قد تكون منصوصة وقد تُستنبط. قال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الهرَّة: "إنها ليست بنجسة"، لماذا؟ «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ»، «إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الْآخَرِ»، لماذا؟ من أجل أن ذلك

يُحزنه، فالشرع أحيانًا ينص على العلة، وأحيانا أخرى تستنبط كعلة جريان الربا في الأصناف الستة التي جاءت في الحديث.

لماذا حرم الله عَزَّ وَجلَّ المناجاة؟ للمعنى المناسب الذي علق عليه الحكم لأن ذلك يُحزنه، فقيل: إن العلة: هي المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه، وهذا فيه ردٌ على الأشاعرة، لأن الأشاعرة يقولون: إن أحكام الله غير مُعللة، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

وتراهم متناقضين في هذا الباب، باب التعليل. فيقولون في علم الكلام: أحكام الله غير مُعللة، حتى إنهم ليتهمون الله عَزَّ وَجلَّ بعدم الحكمة عياذاً بالله بلسان حالهم، يقولون: لو عذب الله عَزَّ وَجلَّ الطائع وأدخله النار وأدخل العاصي الفاجر الجنة، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، وهذا خلاف حكمة الله تبارك وتعالى الذي يضع الأمور في مواضعها.

ويتأولون خطأً حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ أَنَّ اللهَ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَاوَاتِهِ وَأَهْلَ أَرْضِهِ لَعَذَّبَهُمْ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ لَهُمْ»، ثم تراهم إن تكلموا في مباحث أصول الفقه تناولوا مباحث تعليل أفعال الله تعالى!!

الشاهد: أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي علق الشرع الحكم عليه.

والعلة منها علل معقولة المعنى وعلل تعبُدية لا ندرك سبب كون الحكم هكذا, علل معقولة نستطيع أن ندركها كعلة الربا في الأصناف المذكورة، وعلل تعبُدية كعدد ركعات الصلاة، فهذا تعريفٌ للعلة.

قال: وقيل : الباعث له على إثباته. أي: أن العلة الشرعية هي الباعث للشرع على إثبات الحكم، يعني: التي من أجلها شرع الشرع هذا الحكم، وذلك لأن فيها حكمًا عظيمة تصلح لأن تكون مقصود الشرع من تشريع هذا الحكم.

كالقتل العمد فإنه باعثٌ للشارع على شرع القصاص حفظًا للنفوس، ولكن هل الله تبارك وتعالى يبعثه شيء؟ يعني: يُقال: هذا بعث اللهَ عَزَّ وَجلَّ أو ألجأه إلى كذا؟ لا يُقال هذا في حق الله تبارك وتعالى، وإنما المراد بالباعث أي الذي اشتمل على الحكمة والمعنى الظاهر المنضبط لتشريع هذا الحكم.

قال: وهذا أولى. قال: لأن الأول مبنيٌ على قول المتكلمين (هذا قول الشارح)، إن الأحكام الشرعية لا تُعلل بالأغراض، أي: إنها لم تُشرع لأغراضٍ وأهداف.

ولذلك الأشاعرة في كل باء تفيد السببية في القرآن يقولون ماذا؟ إن الحكم وجد عندها لا بها، فتراهم يقولون مثلًا: القطع كان عند السكين، عند إمرارها على المقطوع ولم يحصل القطع بها. المعروف عادة أن السكين كانت سببًا في القطع، هم لا يقولون بذلك، ماذا يقولون؟ يقولون: القطع كان عند الفعل لا به، وهذا مذهب أهل الجبر.

فلا يجعلون للسبب تأثيرًا في المُسبب ، حتى لا نثبت مؤثرا آخر مع الله فنقع في الشرك، ولذا قالوا بالكسب!! ، وكذلك يقولون: إنك لو قلت: إن هذه الأفعال شرعها الله عَزَّ وَجلَّ من أجل غاية فمعناه: أن الله عَزَّ وَجلَّ يتكمل بهذه الغاية أو بوجود هذه الغاية والله مُنزهٌ عن ذلك، فقاسوا الخالق على المخلوق، والله عَزَّ وَجلَّ هو الغني الحميد.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن العلل والأسباب لها تأثير، لكنَّ الله هو من أودع في الأشياء عللها وتأثيرها، فلا ينفي أهل السنة ما لو تم نفيه لتم القدح في العقل، ولا يجعلون للأسباب تأثيرا مستقلاً

قال رحمه الله: (**وسببٌ**): أي هذا هو النوع الثاني مما يظهر به الحكم، فيتوقف ظهور الحكم عليه.

السبب **لغة** كل ما يتوصل به إلى غيره، ومنه الحبل . قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى ﴿ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ

لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ ما يَغِيظُ ﴾ قال : أي حبل، وكل ما وصَّل إلى مقصود من باب أو طريق أو نحوه فهو سبب لغة، فعندن سببٌ ومسبِّب، ومسبَّب، والله تعالى مسبب الأسباب كلها.

قال زهير في معلقته:

ومَنْ هاب أسبابَ المنايا يَنَلْنَه ... ولو رام أسبابَ السماء بسُلَّمِ

وأما السبب **اصطلاحاً**، فالمراد به ما يلزم من وجوده الوجود، ويلزم من عدمه العدم لذاته.

فقولنا (يلزم من وجوده الوجود) يخرج الشرط، لأنه لا يلزم من وجوده الوجود كالطهارة للصلاة لا يلزم من وجودها وجود الصلاة وصحتها؛ لاحتمال عدم دخول الوقت.

ويخرج المانع أيضاً لأنه يلزم من وجوده العدم لا الوجود؛ كالحيض، فوجوده مانع من الصلاة.

وقولنا (يلزم من عدمه العدم) يخرج المانع لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم؛ كالدين فإنه مانع من وجوب الزكاة ولا يلزم من عدم الدين وجوب الزكاة لاحتمال الفقر.

وقولنا (لذاته) أي لذات السبب حتى يخرج ما لو قارن السبب فقدان الشرط أو وجود مانع.

مثاله: من ملك النصاب (وهذا سبب الوجوب) ولم يحل عليه الحول (وهذا شرط مفقود) فلا تجب الزكاة، لانتفاء السبب لا لعدم السبب.

والخلاصة أن السبب وصف ظاهر منضبط ربط به الشارع الحكم، يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه كدخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، وانتفاء ذلك انتفاء للوجوب.

وللسبب تقسيمات عدة يذكرها علماء الفقهاء؛ فهناك سبب شرعي، وغير شرعي وهذا باعتبار مشروعيته، وهناك سبب هو في قدرة الكلف، وسبب خارج عن قدرته، وهناك سبب عقلي، وسبب عادي، وشرعي وهكذا.

قال المصنف : **وقد استعمله الفقهاء:**

- **فِيمَا يُقَابِلُ الْمُبَاشِرَةَ؛ كَالْحَفْرِ مَعَ التَّرْدِيَةِ.**
- **وَفِي عِلَّةِ الْعِلَّةِ؛ كَالرَّمْيِ فِي الْقَتْلِ لِلْمَوْتِ.**
- **وَفِي الْعِلَّةِ بِدُونِ شَرْطِهَا؛ كَالنِّصَابِ بِدُونِ الْحَوْلِ.**
- **وَفِي الْعِلَّةِ نَفْسِهَا؛ كَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ، وَلِذَلِكَ سَمَّوُا الْوَصْفَ الْوَاحِدَ مِنْ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ جُزْءَ السَّبَبِ.**

السبب عند الأصوليين مرده للحد الذي ذكرناه، وأما عند الفقهاء فيطلقونه على أمور أربعة بحسب الاستعمال الشرعي له:

- فيطلق ويراد به ما يقابل المباشرة؛ فلو حفر زيد بئراً ثم جاء عمرو، ودفع خالداً فيها، فتردى خالد وهلك، فزيدٌ الحافر متسبب في الهلاك لأنه حفر سبب الهلاك وهو البئر، وعمرو هو المباشر لدفع وتردية خالد في البئر، والهلاك حصل بالدفع والتردية ، وإذا اجتمع السبب والمباشرة غُلبت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، إلا إذا لم يمكن تضمين المباشر كتضمين الأسد لأنه أكل عمرًا لما دفعه زيد، ففي هذه الحالة يضمن المتسبب لا المباشر.
- ويطلق كذلك على علة العلة، أي سبب العلة التي أنيط بها الحكم، ومثاله أنهم جعلوا الرمي سببا للقتل حيث إنه سبب للعلة وطريق إليها، فكان على التحقيق علة العلة، لأنه علة الإصابة، والإصابة علة زهوق الروح

- ويطلق على العلة الشرعية بدون شرطها، كالنصاب للزكاة مع عدم حولان الحول، والمراد هنا ما يحسن إضافة الحكم له، فهو سبب مناسب معقول.
- ويطلق أخيراً على العلة الشرعية الكاملة التي اكتملت أركانها وتوجب الحكم، وهي ما اجتمع فيها مقتضِي الحكم وشرطه، وانتفى مانعه ووجد المخاطب به ، ووجد المحل الذي يتعلق به الحكم.

ومن هنا يتضح لنا أن السبب أعم من العلة في إطلاقاته، فكل علة سبب وليس كل سبب علة، فإن ظهرت المناسبة فهو علة وسبب كالإسكار علة ويبب لتحريم الخمر، وإن لم تظهر المناسبة فهو سبب فقط كدلوك الشمس لوجوب صلاة الظهر.

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **وَلِذَلِكَ سَمَّوُا الْوَصْفَ الْوَاحِدَ مِنْ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ جُزْءَ السَّبَبِ.**

يريد أن القتل العمد العدوان علة مركبة من أجزاء ثلاثة، فكل جزء منها وصف هو جزء السبب أي جزء علة القصاص، لكن انفراد هذا الجزء لا يترتب عليه الحكم طالما أن العلة مركبة من هذا المجموع، إذ لابد من وجود بقية الأجزاء، ولذا إذا وجد جزء العلة الذي هو القتل دون العمد العدوان لم يكن فيه القود والله أعلم.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **وَمِنْ تَوَابِعِهِمَا: الشَّرْطُ: وَهُوَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِهِ:**

-إِمَّا الْحُكْمُ؛ كَالْإِحْصَانِ لِلرَّجْمِ، وَيُسَمَّى: شَرْطَ الْحُكْمِ.

ب- أَوْ عَمَلُ الْعِلَّةِ: وَهُوَ شَرْطُ الْعِلَّةِ؛ كَالْإِحْصَانِ مَعَ الزِّنَى، فَيُفَارِقُ الْعِلَّةَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ مِنْ وُجُودِهِ.

وَهُوَ:

- عَقْلِيٌّ: كَالْحَيَاةِ لِلْعِلْمِ.

- وَلُغَوِيٌّ: كَالْمُقْتَرِنِ بِحُرُوفِهِ.

- وَشَرْعِيٌّ: كَالطَّهَارَةِ لِلصَّلَاةِ.

الشرط في اللغة: العلامة، وهذا بالتحريك، يُقال: الشَرَطْ في اللغة: العلامة، لأنه علامةٌ على المشروط، ومنه قول الله عَزَّ وَجلَّ عن الساعة: ﴿ فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا ﴾ [محمد: 18].

وأما الشَرْط بالسكون: فهو إلزام الشيء والتزامه كالشرط في البيع.

وأما الشرط عند الأصوليين: فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

فإذا عُدِمَ الشرط عُدِمَ الحكم، وإذا وجد الشرط لا يلزم منه أن يوجد الحكم.

فقال: ما يلزم من عدمه العدم، وهذا احترازٌ من المانع، لأن المانع لا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدم، كما سيأتي المانع كالحيض بالنسبة للمرأة، هل عدم الحيض يلزم منه وجود الصلاة؟ لا يلزم منه وجود الصلاة، لماذا؟ لأنها قد تكون في غير وقت الصلاة، قد تكون في وقت نُهي عن الصلاة فيه، فهذا أخرج المانع.

وقوله: ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم، لا يلزم من وجود الشرط من وجود الطهارة مثلًا وهي شرط لصحة الصلاة، لا يلزم من وجوده وجود الصلاة، لماذا؟ لأنه قد يتوضأ في غير وقت الصلاة، قد يتوضأ ويكون الوقت وقت نهي.

ولا عدم وهذا احترازٌ من السبب، لأن السبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما قلنا, واحترازٌ من المانع لأنه يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود.

وقولنا لذاته: احترازٌ من مقارنة الشرط وجود السبب فيلزم الوجود أو قيام المانع، فيلزم العدم لكن لا لذاته بل لأمرٍ خارجٍ وهو مقارنة السبب أو قيام المانع.

كمثل ماذا؟ كمثل: الطهارة بالنسبة للصلاة، فالطهارة شرطٌ لصحة الصلاة وزوال الشمس سببٌ لوجوب الصلاة.

إنسان تطهر هل وجبت عليه الصلاة بذلك بذات الطهارة أم لوجود سبب الذي هو دخول الوقت؟ لوجود السبب الذي هو دخول الوقت، إذًا: الوجوب هاهنا ليس لمجرد الشرط ولكن لوجود السبب، ولا يلزم من وجود الطهارة عدم الصلاة لأجل الطهارة بل لمانعٍ قارن الشرط، كأن يكون الوقت وقت نهيٍ ويريد أن يتنفل نفلًا مطلقا.

إذًا: ما حد الشرط؟ ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

قال: (الشرط) وهو ما يتوقف على وجوده:إما الحكم وإما عمل العلة، يعني: الشرط يتوقف على وجوده الحكم، لأن الصلاة لا تكون إلا بالوضوء، وكذلك يتوقف على وجوده عمل العلة كما سيأتي في المثال الذي ذكره.

إذًا: الشرط قسمان:

- ما يكون شرطًا للحكم، يعني: لن نحكم بهذا الحكم إلا لوجود هذا الشرط، قال: كالإحصان للرجم. فالإنسان لا يُرجم إلا إذا كان محصنًا، فإنه لو لم يكن محصنًا لجُلد في الزنا، أما إذا كان محصنًا فإنه يُرجم.

فقال: ما يكون شرطًا للحكم كالإحصان وهو الوطيء في نكاحٍ صحيح، هذا معنى: الإحصان، فلو أن إنسانًا زنا ثم زنا ثم زنا فهذه كلها تدخل في الوطء غير الصحيح، فإنه يُجلد ولا يُرجم طالما أنه لم يتزوج زواجا صحيحا. متى يُرجم؟ إذا نكح نكاحًا صحيحًا.

فقال: ما يكون شرطًا للحكم كالإحصان، وهو الوطيء في نكاحٍ صحيح، فهذا شرطٌ للرجم، لأن وجوب الرجم متوقفٌ عليه، يُرجم إذا توفر الشرط الذي هو الإحصان، فإن وجد الشرط الذي هو الإحصان وجد الرجم، فلا يُرجم إلا زانٍ مُحصن.

فالرجم حكمٌ شرعي شرطه الإحصان, فإن عُدم عُدل إلى الجلد كالطهارة إن عُدمت فلا تصح الصلاة، ومثله الحول كذلك شرطٌ في وجوب الزكاة، والقدرة على التسليم شرطٌ في صحة المبيع، فلو لم يكن الإنسان قادرًا على تسليم المبيع فلا يصح البيع، يعني: يبيع له السمك في الماء أو الطير في الهواء ليس عنده قدرة على تسليمه، هذا الأمر الأول.

إذًا: الشرط ما يتوقف عليه الحكم، هذا النوع الأول من الشروط، فإذا عُدِمَ هذا الشرط عُدِمَ الحكم.

- والنوع الثاني: ما يكون شرطًا للعلة أو السبب، وذكرنا قبل ذلك: أن السبب تطلق عليه العلة إذا كان فيه المعنى المناسب، يعني: هل زوال الشمس يُطلق عليه علة؟ لا يُطلق عليه علة، هل الإسكار يُطلق عليه علة؟ نعم علة وسبب.

ما يكون شرطًا وسببا للعلة فالزنا علة وسبب لوجوب الحد، لماذا يُحد؟ لأنه زنا- هذه العلة، وشرط هذه العلة ؛ الرجم في الزنا الإحصان، نحن ذكرنا قبل ذلك في المثال الأول الذي هو شرط الحكم أن الإحصان شرط الحكم في الرجم، ومثله القتل علةٌ وسببٌ لوجود القصاص وشرطه العمد العدوان.

إذًا: المصنف هاهنا ضرب المثل في كل من شرط الحكم والعلة بمثلٍ واحد فقط وهو الإحصان، فجعل في المسألة الأولى الإحصان شرطًا للحكم، وجعل في المسألة الثانية الإحصان شرطًا للعلة أو السبب.

ما الفرق بين شرط الحكم وشرط العلة؟ الفرق بينهما كما قال: أن العلة إن كانت واحدة يلزم من وجودها وجود الحكم.

ما الفرق بين شرط العلة وشرط الحكم؟ شرط الحكم الذي هو الإحصان، هل يترتب على وجوده وجود الحكم لذاته؟ إنسان مُحصن هذا الإحصان الذي هو شرط الحكم يترتب عليه وجود الحكم الذي هو الرجم؟ لا يترتب عليه وجود الحكم لذاته،

بل لابد من وجود السبب والعلة، فالإنسان المُحصن لا يجب عليه رجم لمجرد أنه مُحصن، وإلا لرجمنا كثيرًا بل كل المتزوجين.

متى يترتب الحكم؟ إذا وُجدت العلة التي هي الزنا، إذًا: شرط الحكم لا يترتب عليه الحكم لذاته بل لابد من وجود شيءٍ أخر الذي هو السبب أو العلة، وبالتالي صح أن يكون الإحصان شرطًا للحكم.

لماذا صح أن يكون شرطًا للحكم؟ لأنه ينطبق عليه وصف الشرط، ألا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، إنسان مُحصن ومع ذلك لن يُرجم، لماذا؟ لأنه لم يزن هذا مانع الرجم، لأن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

الإحصان الذي هو شرط عمل العلة في المثال الثاني يترتب عليه الحكم، إذًا: شرط العلة يترتب عليه الحكم، لماذا؟ لأن شرط العلة تكامل مع العلة في وجود الحكم، فالعلة موجودةٌ أصلًا وهي الزنا، ولكن عملها متوقفٌ على وجود شرطها الذي هو الإحصان.

إذًا: يتبين كما قلنا: الفرق بين شرط الحكم وشرط العلة، شرط الحكم لا يلزم لوجوده وجود ولا عدم، وشرط العلة يلزم من وجوده الوجود، لماذا؟ لأنه تكامل مع العلة.

قال: فيفارق العلة. يعني: الفرق بين الشرط والعلة، أن العلة إن كانت واحدة يلزم من وجودها وجود الحكم، لأن العلة تدور مع معلولها وجودًا وعدمًا، لأنها وصفٌ ظاهرٌ منضبط، فإذا وجد الإسكار وجد التحريم، وأما الشرط فلا يلزم من وجوده وجود الحكم، فتوجد الطهارة ولا يلزم من ذلك وجود الصلاة.

قال: وهو عقلي كالحياة للعلم. الشروط العلماء يقسمونها إلى: شرطٍ عقلي ولغوي وشرعي، فمن الشروط الشرط عقلي، ما معنى الشرط العقلي؟ أي: يُعلم بالعقل, لا يحتاج في ذلك إلى شرع، وهو مالا يوجد المشروط ولا يمكن عقلًا بدونه.

قال: كالحياة في العلم. فلا يتعلم إلا حي، وكالفهم في التكليف فإن العقل يحكم بأن العلم لا يوجد بدون حياة ولا التكليف بدون فهم.

وشرطٌ شرعي. وهو الذي يتكلم فيه الأصوليون، وهو المراد هنا كالطهارة للصلاة، وكالإحصان في الرجم، وكذلك الحول في الزكاة.

وشرطٌ لغوي. وهو المقترن بأداة شرط، يعني: بإن أو بإحدى أخواتها، وهو تعليق شيء بشيء بإن الشرطية أو إحدى أخواتها، نحو: إن زرتني أكرمتك- فهذا شرط، وهذا الشرط أعني الشرط اللغوي يساوي السبب، لماذا؟ لأن حد الشرط اللغوي كحد السبب تمامًا، ما هو حد السبب؟ ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم.

مالت الشمس وجبت صلاة الظهر، لم تمل الشمس ما وجبت صلاة الظهر.

انظر في الشرط اللغوي، الشرط اللغوي يقول: إن زرتني أكرمتك، زارك أكرمته، لم يزرك لم تكرمه، الله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: 12]، إن لم يكن لهن ولد فلكم نصف ما ترك أزواجكم، وإن كان له ولد فليس لكم نصف ما ترك أزواجكم، فالصحيح: أن الشرط اللغوي يساوي السبب.

ولذلك هو من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط كما رجح ذلك ابن القيم في الإعلام.

وهذا يُذكر، يعني: الشرط اللغوي في أصول الفقه من المخصصات للعموم، تقول: أكرِم الطلاب إن اجتهدوا، فأنت تقول: أكرِم الطلاب- والألف واللام هنا للعموم، ثم تقول: إن اجتهدوا، فتقصر الإكرام على المجتهدين فقط، فهو كذلك من المُخصصات للعموم، من المُخصصات المتصلة، هذا بالنسبة للشرع.

قال: و (المانع) عكسه. المانع عكس الشرط، والمنع ضد العطاء هذا من جهة **اللغة**، يُقال: منعته الشيء منعًا، وقد يُراد به: البخل كذلك، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ [الماعون: 7] ، وقال: ﴿ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ [المعارج: 21]، وهو كذلك الحائل بين الشيئين.

وأما في **الاصطلاح**: فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته، كالحيض، امرأة حاضت يلزم من وجود الحيض ماذا؟ ترك الصلاة هل يلزم من ارتفاع الحيض أن تصلي؟ لا تلزم الصلاة قد تكون في أوقات النهي أو لم يدخل وقت الصلاة.

ولذلك المانع ما يلزم من وجوده العدم- وهذا أخرج السبب، ولا يلزم من عدمه وجود- هذا أخرج الشرط، ولا عدمٌ لذاته، لماذا قال لذاته؟ لأن المانع قد يوجد ولا يترتب عليه الحكم، بل يترتب الحكم على سببٍ آخر، ما هو المانع؟ المانع كالحيض قد يوجد ولا يترتب عليه الحكم.

وكذلك القتل قد يوجد ولا يترتب عليه الحكم، كمثل ماذا؟ كمثل: المرتد القاتل لولده، إنسان قتل ولده وارتد هل يُقتل بولده؟ لا، لا يُقتل بولده، لأنه لا يُقاض من الوالد لولده لوجود المانع، ولكن هذا المانع لم يؤثر في أمرٍ آخر لوجود سببٍ آخر وهو الردة، فإنه يُقتل على الردة وإن لم يُقتل قصاصًا، هذا معنى قولهم: لذاته، لأن قد يكون هناك سببٌ أخر يؤثر في الحكم وليس من أجل هذا المانع الذي هو الأبوة.

قال: وعكسه. يعني: عكس الشرط، لأن الشرط ينتفي الحكم لانتفائه، والمانع ينتفي الحكم لوجوده, فإذا وجد المانع فلا حكم وإذا انتفى الشرط انتفى الحكم.

ثم ذكر بعد ذلك: أقسام المانع، قال: فمانع السبب كالدين مع ملك النصاب. عندنا إنسان ملك النصاب وهذا النصاب سببٌ لوجوب الزكاة، هذا الإنسان مدين،

هذا الدين سيؤخذ من هذا المال، فهذا الدين الذي هو المانع منع السبب الذي سيترتب عليه إيجاب أو وجوب الزكاة.

إنسان ملك النصاب، إذًا: طالما أنه ملك النصاب وجبت عليه الزكاة، ولكن عليه ديون. هذه الديون تؤثر في هذا النصاب فتنزل به عن المقدار الذي تجب به الزكاة، فهذا الدين منع السبب الذي هو النصاب، فهذا يسمى بمانع السبب.

وكذلك مانع الحكم. قال: كالمعصية بالنسبة للسفر المنافي للترخيص. لماذا يُرخص للمسافر أن يُفطر وأن يقصر الصلاة؟ بسبب السفر، فالسفر سببٌ لهذا الترخيص.

هل المعصية تمنع السفر؟ لا تمنع السفر، ولكن تمنع الحكم المترتب على هذا السفر وهو الأخذ بالرخصة، هذا على قول بعض العلماء، لأن بعض العلماء يقولون: لا يجوز للمسافر سفر معصية أن يأخذ بالرخصة بل يجب عليه أن يأخذ بالعزيمة, فلا يجوز له أن يقصر الصلاة ولا أن يُفطر ولا أن يجمع بين الصلاتين, لأن هذه الرخص شرعت تيسيرا على المسافر ورفعا للحرج والمشقة، والأصل أن يشدد على العاصي بسفره، وإنما يجب عليه أن يأخذ بالعزيمة، وبالتالي إذا فعل المعصية في سفره، هذه المعصية منعت ماذا؟ منعت الحكم المترتب على السفر وهو الأخذ بالرخصة، لأن اتصافه بالمعصية مستحق للتشديد لا الترخص حتى لا نعينه على معصيته.

قال: ثم قيل : هما من جملة السبب لتوقفه على وجود الشرط وعدم المانع. هما من جملة السبب ماذا يقصد بضمير التثنية؟ الشرط والمانع، يعني: أخر ما ذكر وهما الشرط والمانع، فقال: قال بعض العلماء: هما من جملة السبب. يعني: هما كالسبب، لتوقف السبب على وجود الشرط وعدم المانع.

قال: قيل: أن الشرط والمانع من جملة السبب لأنه إذا اختل شرطٌ أو وجد مانع لم يوجد السبب، فهما متلازمان، والصحيح خلاف ذلك لأن السبب قد يوجد ولو لم

يوجد الشرط أو وجد المانع، كمثل ماذا؟ كالنصاب مع عدم حولان الحول، ملك النصاب هذا سبب لإيجاب الزكاة، فوجبت عليه الزكاة ولكن لا يُخرج هذه الزكاة إلا إذا حال عليه الحول.

ولذلك الصحيح أن الإنسان متى توفر فيه السبب ولو لم يكن الشرط موجودًا فإنه يجوز له أن يُبرئ ذمته بفعل هذه العبادة، كمثل ما إنسان ملك النصاب ولم يحُل الحول، هل يجوز له أن يخرج الزكاة؟ نعم يجوز له أن يخرج الزكاة، قبِلها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من العباسي بن عبد المطلب من عمه، فوجد السبب الذي هو ملك النصاب ولم يحُل الحول، ولذلك قبِلها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قيل: لسنتين.

ولأنه يجوز فعل الواجب إن انعقد سبب الوجوب قبل وجود شرطه، قال: كإخراج الزكاة قبل الحول مثلًا، إذًا: هناك فروق بين السبب وبين الشرط والمانع.

بقي أمر أخير وهو: أن المانع له تقسيم ذكره الشيخ **الشنقيطي** في المذكرة، فقال: إن **المانع يمكن أن يُقسم باعتبار الابتداء والدوام إلى أقسامٍ ثلاثة**.

المانع كما قلنا: ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، هذا المانع يمكن أن يُقسم إلى أقسامٍ ثلاثة:

- هناك مانعٌ للدوام والابتداء، مانع يمنع ابتداء الحكم ودوام الحكم، كمثل: الرضاع، فالرضاع مانع من النكاح ابتداءً وكذلك دوام الحكم، يعني: إنسان علم أن هذه المرأة أخته من الرضاعة هل يجوز له أن يعقد عليها؟ ابتداءً لا يجوز، بعد أن تزوجها وأنجب منها علم أنها أخته من الرضاعة هل يجوز له أن يدوم هذا النكاح؟ لا يجوز، إذًا: هذا المانع يمنع الحكم ابتداءً ودوام الحكم.
- وهناك مانع للابتداء فقط دون الدوام- كالإحرام بالنسبة للنكاح، الإنسان المُحرم هل يجوز له أن يعقد على المرأة؟ لا يجوز له أن يعقد على المرأة، إذًا:

هذا يمنع من الحكم ابتداءً، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكِحُ»، هل هذا يمنع من الدوام، يُقال: لمن أحرم طلق امرأتك؟ لا يمنع من دوام النكاح، إذًا: هذا المانع يمنع الابتداء ولا يمنع الدوام.

- وهناك مانع للدوام دون الابتداء (العكس) كالطلاق، فالطلاق مانع لدوام النكاح، إنسان لو طلق امرأة لا يجوز له أن ينكحها بعد ذلك، ولا يمنعه الطلاق من أن يبدأ نكاحًا جديدًا، فهذا المانع مانع للدوام دون الابتداء.

إذًا: عندنا في الشرط قسمان، وعندنا في المانع قسمان، في الشرط: شرط للحكم وشرط للعلة، شرط الحكم لا يلزم من وجوده الوجود، وشرط العلة يلزم من وجوده وجود الحكم، لماذا؟ لأنه يتكامل مع العلة.

وعندنا في المانع كذلك قسمان: مانع للسبب ومانع للحكم، مانع للسبب كمثل: الدين بالنسبة للنصاب، ومانع للحكم كمثل: أمور كثيرة جدًا، مانع الحكم كالحيض بالنسبة للصلاة، وكالقتل بالنسبة للميراث، وكذلك كالمعصية بالنسبة للسفر على هذا المثال الذي ذكره المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ثم قال بعد ذلك: (الصحيح). يعني: هذا هو القسم الثاني من الأحكام الوضعية، وهذا ما نبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الثاني: (الصحيح) وهو لغة المستقيم.

واصطلاحاً في العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء .

وعند المتكلمين: ما وافق الأمر.

فقال المصنف: الثاني: (الصحيح). أي الثاني من الأحكام الوضعية وهو الصحيح, قلنا: إنه قسم الأحكام الوضعية إلى أقسام أربعة:

ما يظهر به الحكم وهو نوعان: العلة والسبب, وتبع ذلك الشرط والمانع.

والقسم الثاني: وهو الصحيح والفاسد.

والقسم الثالث: وهو المنعقد ثم الرخصة والعزيمة.

ولذلك قال هاهنا: الثاني: (الصحيح). والصحيح والفاسد هذا وصف لفعل المكلف, فإذا فعل المكلف فعلًا نحكم عليه بالصحة أو الفساد, والصحة والفساد من الأحكام الشرعية لا التكليفية.

هل الصحة والفساد من الأحكام التكليفية؟ لا, لماذا؟ لأنها لا يشتملان على اقتضاء ولا تخيير, الصحة والفساد ليس فيهما (افعل) أو(لا تفعل) وليس فيها (تخيير), وإذا لم يكونا من الأحكام التكليفية فلم يبق إلا أن يكونا من الأحكام الوضعية.

والكلام عن الصحة والفساد إنما هو باعتبار الشروط المعتبرة في الفعل, فإذا تحققت الشروط والأركان وانتفت الموانع حكمنا على هذا الفعل بالصحة, وإذا تخلف شرط أو ركن أو وجد مانع حكمنا على هذا الفعل بالفساد, فالحكم بالصحة والمانع إنما هو من أثر اجتماع الشروط والأركان وانتفاء الموانع أو عدم ذلك.

الصحة في **اللغة**: مطلق الاستقامة, وتطلق كذلك على السلامة من المرض كما قال الشاعر:

وليلٍ يَقُولُ المرء من ظلماته سواءٌ صحيحات العُيُون

***

وليلٍ: بالكسر- أي ورُب ليلٍ يقول المرء من ظلماته, يعني: من شدة ظلمة هذا الليل لا يميز المرء فيه بين صحيحة العين والعوراء, كلهم واحد, فهذا من جهة اللغة، فالصحيح المستقيم والمستوي والبريء من العيب والمرض، وفي الحديث: " **لا يوردن ممرض على مُصح.**"

وأما من جهة **الاصطلاح**: فقد فرقوا بين الصحة في العبادة والصحة في العقد, فالصحة في العبادة ما أجزأ وأسقط القضاء, فلو قلنا إن هذه العبادة عبادة صحيحة

فهذا معناه: أن هذه العبادة مجزئة وسقط بها القضاء, لا تطالب بأن تصليها وأن تأتي بها مرة أخرى, وهذا في اصطلاح الفقهاء, فالفقهاء يقولون في تعريف الصحة من جهة العبادة: ما أُجزأت وبرأت بها الذمة وسقط بها الطلب, يعني: لو صلى المرء صلاة وجاء بشروطها وأركانها وواجباتها مع انتفاء المانع فهذه الصلاة صحيحة, لماذا هي صحيحة؟ يقول الفقهاء: لأنها أجزأت وسقط بها الطلب وبرأت بها الذمة.

ما المراد بالفقهاء؟ الأحناف الذين بنوا أصولهم على فروع أئمتهم, ينظرون في الفروع ثم يخرجون بقاعدة.

وأما المتكلمون فهم المالكية والشافعية والحنابلة (الجمهور), ولا يقصد بذلك الأئمة, لأن الأئمة لا دخل بعلم الكلام المبتدع وإنما المتكلمون من جاء بعدهم ممن انتسبوا إلى مذاهبهم, لماذا سموا بالمتكلمين؟ لأن أكثر من صنف في أصول الفقه هو من أهل الكلام, ولذلك أدخلوا في علم الأصول ما ليس منه كأصل اللغات وعصمة الأنبياء وتكليف المعدوم, وهل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟ إلى غير ذلك من المسائل التي لا تمت لأصول الفقه بصلة.

إذا كانت الصحة في العبادات عند الفقهاء ما أجزأت وأسقط الطلب وبرأت بها الذمة فما الصحة عند المتكلمين؟ قال المصنف: **ما وافق الأمر**, فالصحيح عند المتكلمين: ما وافق الأمر الشرعي في نظر المكلف لا في الواقع, ما معنى هذا الكلام؟ لو فتشت في كتب الأصول التي هي على طريقة المتكلمين تجد أنهم عرفوا الصحة هكذا: **موافقة الفعل ذي الوجهين للشرع مطلقًا**, أن يوافق الفعل ذو الوجهين الشرع.

ماذا يعنون بقولهم **(الفعل ذو الوجهين)**؟ هو الفعل الذي له طرفان فيقع تارة موافقًا للشرع وتارة مخالفًا للشرع إذا لم يستوف الشروط والأركان ووجدت الموانع, وهذا يحترز به عن الفعل ذو الوجه الواحد فلا يقع إلا على هذا الوجه.

لو ضربنا مثالًا: الصلاة قد تقع صحيحة وقد تقع مخالفة للأمر, متى تقع صحيحة؟ إذا استوفت الشروط والأركان وانتفت الموانع, فإذا أوقعها المرء على هذه الصورة فهذه تسمى صلاة صحيحة, إذا اختل شرط أو ركن أو وجد مانع؟ إذًا: يتصور في هذه العبادة أنها تقع على وجهين: الصوم يتصور فيه أنه يقع على وجهين, الزكاة, الحج, إلى غير ذلك.

هل هناك فعل ذو وجه واحد؟ نعم, توحيد الله عَزَّ وَجلَّ ليس له إلا وجه واحد, هل يتصور التوحيد أن يكون له وجه صحيح ووجه باطل أم التوحيد لا يقع إلا صحيحًا؟ فالتوحيد لا يقع إلا صحيحًا ليس له وجهان.

فالمتكلمون يقولون في تعريف الصحة: أن يوافق الفعل ذو الوجهين أمر الشرع, فإذا وافق أمر الشرع فهذا يسمى صحيحًا, وإن لم يكن صحيحًا في نفسه كما سنعلم, وإن خالف أمر الشرع فهذا يسمى فاسدًا أو باطلًا.

نضرب مثالًا لذلك: الصلاة عند الفقهاء إذا شك المرء في وضوئه فغلب على ظنه أنه طاهر فصلى, ثم بعد ذلك تيقن أنه لم يكن على طهارة, فعند الفقهاء تسمى هذه الصلاة التي صليت باطلة, ماذا عن المتكلمين؟ هل تسمى صحيحة, لماذا؟ لأنه لما دخل الوقت نظر في حاله وغلب على ظنه أنه طاهر وصلى وهذا هو غاية المطلوب منه, فلما صلى واكتشف بعد ذلك أنه لم يكن على طهارة هذه الصلاة التي صلاها تسمى صلاة صحيحة عندهم لأن هذا هو غاية وسعه وإن لم يطابق الواقع، ولذا جاء في تعريف المتكلمين للصحة: استتباع الغاية.

هل يؤمر بإعادتها؟ نعم عند المتكلمين عليه أن يقضيها, عند الفقهاء؟ عليه أن يعيدها إن كان في الوقت أو أن يقضيها إن خرج الوقت, وبالتالي كان النزاع بينهم نزاعًا لفظيًا, النزاع في هذه الصلاة هل تسمى صلاة صحيحة أم غير صحيحة؟

الفقهاء قالوا: هي صلاة غير صحيحة لأنها ما برأت بها الذمة, والمتكلمون قالوا: هي صلاة صحيحة لأنه لما دخل الوقت نظر في حاله فغلب على ظنه أنه على طهارة وصلى هذا غاية وسعه المطلوب منه, والله عَزَّ وَجلَّ تعبدنا بغلبة الظن, فصار الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين خلافًا لفظيًا، لأنهم اتفقوا على وجوب الإعادة.

فالخلاف لفظي لاتفاقهم على وجوب إعادتها, فمن صلى ظانًّا أنه متطهر فبان خلافه ولكنهم يختلفون في وصف هذه الصلاة قبل إعادتها, فالمتكلمون يقولون: صحيحة والفقهاء يقولون: غير صحيحة لأنه لا يزال مطالبًا بفعلها, فصار الخلاف بينهم خلافًا لفظيًا.

إذًا: وصف الصحة عند الفقهاء يقولون: ما برأت به الذمة وسقط به الطلب, وعند المتكلمين يقولون: إذا وافق الفعل ذو الوجهين أمر الشرع.

هذا بالنسبة للعبادات. ماذا عن العقود؟ قال الصحة في العقود: ما أفاد حكمه المقصود منه, وهذا عند الفقهاء والمتكلمين, ففي العقود لم يختلفوا, فالصحة في العقود: ما أفاد حكمه المقصود منه, فعرفوه بالأثر المترتب عليه, فإذا استوفى الفعل شروطه وأركانه ولم يكن هناك مانع فهذا يفيد الأثر المترتب عليه, يفيد الثمرة المقصودة من العقد.

ما الثمرة المقصودة من العقد؟ هل هي واحدة كالصحة في العبادة؟ لا ليست بواحدة تختلف, لأن الثمرة المترتبة على الصحة في العبادة: أن تبرأ الذمة ويسقط الطلب.

في العقد والمعاملة: تختلف, فقد تكون الثمرة انتقال الملك, وقد تكون الانتفاع بالإجارة, وقد تكون الاستمتاع وملك البضع كما في عقود النكاح.

قال في تيسير الوصول: فالثمرة المقصودة من العقد هي التي تبين صحة هذا العقد مثل: البيع المقصود منه نقل الملكية, والإجارة المقصود منه استيفاء المنفعة

لأحد المتعاقدين واستحقاق الأجر للآخر, والنكاح مقصوده مِلكُ البضع والاستمتاع, فكل عقدٍ له ثمرة فإن صح العقد ترتبت ثمرته عليه وإلا فلا, هذا بالنسبة للصحيح.

وأما الفاسد : فالفاسد لغة: المختل, ضد الصالح فهو في اللغة: عبارة عن تغير الشيء عن الحالة السليمة وخروجه عن الاعتدال الطبيعي وهذا هو الاختلال، والمفسدة ضد المصلحة.

قال الشاعر:

إن الشباب والفراغ والجِدة........مفسدة للمرء أيُّ مفسدة

وأما بالنسبة للاصطلاح قال: **فهو ما ليس بصحيح**, فُعرِّف هاهنا: بضد الصحيح, وإذا أردنا أن نعرفه تعريف الفقهاء والمتكلمين: الفاسد عند الفقهاء ما لم تبرأ به الذمة ولم يجزئ ولم يسقط به الطلب, وفي العقود: ما لم يترتب عليه حكمه المقصود منه أو أثره, عند المتكلمين: إذا لم يوافق الفعل ذو الوجهين أمر الشارع, فهذا هو الفاسد.

فإذا كان الصحيح ما أجزأ، فالفاسد ما لم يُجزئ وما لم يسقط به الطلب, وإذا كان الصحيح عند المتكلمين ما وافق الأمر فإن الفاسد ما خالف الأمر, وفي العقود: ما لا يترتب عليه آثاره كبيع المجهول أو بيع ما لا يملك.

قال: ومثله (الباطل). يعني: مثل الفاسد, فالفاسد والباطل بمعنى واحد, والباطل لغة: الذاهب ضياعًا وخسرانًا, قال تعالى عن سحرة آل فرعون: ﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 118], يعني: ذهب ضياعًا وخسرانًا.

فالباطل والفاسد مترابطان, فكل فاسد باطل والعكس, فهما عبارة عن معنى واحد في الشرع وهو ما يقابل الصحيح, لماذا يوصف هذا الفعل بالفساد؟ إما لوجود

خلل في ركنه أو شرطه أو وجود مانع سواء كان في عبادة أو في عقد, فمن صلى بلا طهارة فصلاته باطلة ومن باع بيع المجهول فبيعه باطل وإذا صلت المرأة وهي حائض فصلاتها باطلة لوجود المانع, فإذا اختل شرط أو ركن أو وجد مانع فهذا يوصف بالفساد والبطلان, وهذا عند جمهور العلماء أنه لا فرق بين الفاسد والباطل, فما يطلق عليه أنه فاسد يطلق عليه كذلك انه باطل لا يترتب عليه آثاره.

وأما الأحناف ففرقوا بين الفاسد والباطل في التسمية على أساس قاعدة وضعوها, ما هذه القاعدة؟ قالوا: أن ما نُهي عنه بأصله فإنه يسمى باطلًا, وأما ما شُرع بأصله ومُنع بوصفه فهذا يسمى فاسدًا, فما منعه الشارع بأصله هذا يسمى باطلًا, نهى الشرع عن بيع الخنزير ونهى عن الزنا, فهذا يسمى باطلًا لأنه منهي عنه بأصله.

ما كان مشروعًا بأصله ولكن نهي عنه لوصفه فهذا لا يسمى باطلًا وإنما يسمى فاسدًا, هل هذا التفريق له أثر؟ له أثر عند الأحناف في المعاملات لا في العبادات, يعني: في العبادات إن كان النهي يعود إلى الأصل أو إلى الوصف فلا تصح العبادة, وأما في المعاملة فإن كان النهي يعود إلى الوصف فإنهم يصححون هذه المعاملة بإزالة هذا الوصف, كمثل ماذا؟

ما الأصل في بيع الصرف؟ بيع دينار بدينار أو جنيه بجنيه مع القبض والتماثل, يعني: الأصل فيه الحِل. ماذا عن درهم بدرهمين؟ ربا.

السؤال الآن: الشرع نهى عن الربا، فهل النهي عاد إلى أصل هذا البيع، بمعنى آخر: هل الشرع نهى من الأساس عن بيع الدرهم بالدرهمين أم النهى يعود لهذا الوصف الزاد وهو الدرهم الزائد؟ يعود لهذا الوصف الزاد الذي هو الدرهم الزائد.

فهم يقولون: المعاملة صحيحة إذا أخرجنا هذا الدرهم الزائد, وعند الجمهور: هذه المعاملة باطلة لا يترتب عليها أي شيء فكأنها لم تكن فلابد من عقد جديد.

عندهم كذلك تفريق في بعض فروع العبادات: لو أن إنساناً نظر أن يصوم يوم العيد ما حكم صوم يوم العيد؟ حرام, ما حكم الصوم في أصله؟ الصوم مشروع, ما الوصف الزائد هٰهنا؟ وقوع الصوم يوم العيد.

عند الجمهور: لا يلزم هذا النذر لأنه نذر معصية لا يلزمه قضاؤه, أما عند الأحناف: يلزمه قضاؤه في يوم آخر, فترتب على هذا أنهم صححوا هذا الفعل, قالوا: لأن هذا الفعل لو لم يكن مشروعًا لما نهى عنه الشرع, ما معنى هذا الكلام؟

هل الشرع ينهى عن شيء غير موجود أم ينهى عما هو موجود؟ ينهى عما هو موجود, ما الموجود الذي وجد؟ الصوم الذي زاد عليه هذا الوصف, فهذا الوصف الزائد يدل على أن أصله مشروع, فإن لابسه العبد (هكذا قالوا) فيخشى عليه أن يقع في المعصية فيقال له: لا تصم هذا اليوم وإنما عليك أن تقضيه في يوم آخر, والجمهور: لا يلزمونه بالقضاء.

إذًا: في المعاملة: قالوا: المعاملة صحيحة بشرط إزالة هذا الوصف الزائد, أما الجمهور يقولون: لا تصح لأن هذا الوصف ملازم للأصل, وكذلك في العبادة, يعني: صوم أيام التشريق؟ فيه نفس العلة, في المعاملة نكاح الشغار؟ الجمهور: على أنه باطل, بينما الحنفية: على أنه فاسد يصحح بمهر المثل.

إذًا: هذا التفريق بين الجمهور وبين الحنفية في باب الباطل والفاسد, فالفاسد عند الحنفية: ما كان مشروعًا بأصله منهيًا عنه لوصفه, أما الفاسد عند الجمهور: فهو بمعنى الباطل سواءٌ كان منهيًا عنه بأصله أو بوصفه كلاهما لا يترتب عليه أي شيء.

قال: وهو اصطلاح. يعني: تفريق الحنفية بين الفاسد والباطل بالاعتبار المذكور مجرد اصطلاح لهم ورتبوا عليه مسائل فقهية, هذا اصطلاح عندهم, لأنهم أرادوا أن هذه المعاملة أو هذه العبادة لابد أن تصحح فكأنهم وافقوا الجمهور في مآل الأمر, يعني: هل الحنفية يجيزون الدرهم بالدرهمين؟ لا بل يقولون: لابد أن تصحح,

والجمهور يقول: أنها باطلة لابد أن تنعقد من جديد, ولذلك قال: أن هذا الأمر هو اصطلاح عند الحنفية.

جمهور العلماء عندهم مسائل فرَّقوا فيها بين الفاسد والباطل, أشهرها مسألتان في الحج والنكاح:

ففي الحج: فرق الجمهور بين الفاسد والباطل, فقالوا: الحج الفاسد: هو إذا جامع فيه أو نكح المرء قبل التحلل الأول- إنسان يجامع زوجته قبل التحلل الأول, فهذا يفسد به حجه ويلزمه الإتمام, أي: لابد أن يتم الحج ولكن حجه فاسد لا يعتد به عليه القضاء من العام القادم وعليه بدنة.

الحج الباطل: هو أذا ارتد المرء في حجه عياذاً بالله, فليس عليه أن يتم الحج ولكن يخرج من حجه, لأنه أتى بناقض للإسلام الذي هو شرط صحة العبادة، ففرقوا بين الفاسد والباطل.

المسألة الثانية التي فرَّقوا فيها كذلك مسألة النكاح بغير ولي, والنكاح لأخت سواء كانت أخت صُلبية أو أخت في الرضاعة أو غير ذلك, فقالوا في النكاح بغير ولي: هذا نكاح فاسد, لماذا؟ لأنه اختلف فيه العلماء, ولذلك الجمهور: على إيقاف هذا النكاح على موافقة الولي, فلو كان باطلًا من أصله ما أوقفوه على موافقة الولي.

وأما النكاح الباطل: فهو ما أجمعوا على بطلانه كمثل ماذا؟ كمثل: أن يتزوج المرء أخته من الرضاعة, فهذا باطل بالإجماع, أن يتزوج المرء المعتدة, أن يتزوج المرء الخامسة (معه أربعة وتزوج الخامسة), فهذا نكاح باطل.

من المعتدة؟ يعني: إنسانه طُلقت وهي في عدتها سواء كانت العدة ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر وعشرة فلا يجوز لإنسان أن ينكحها في هذه العدة, فإن وقع النكاح فهو باطل بالإجماع.

ثم قال: و(النفوذ) لغة: المجاوزة. قال: و(النفوذ) لغة: المجاوزة. وأصله من نفوذ السهم وهو بلوغ المقصود من الرمل، فالنفوذ المجاوزة والمُضي في الأمر. يقال: نفذ الأمر والقول نفوذاً ونفاذًا أي مضى.

وأما النفوذ في الاصطلاح: التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه, وهو بنفس معناه اللغوي, وعلى هذا يكون النفوذ مختصًا بالعقود والإجزاء مختصًا بالعبادة, يعني: يقال في العقود: هذا عقد نافذ, إذا تمت شروطه وأركانه وانتفت الموانع يقال: هذا عقد نافذ كنفوذ السهم لا يستطيع أحدٌ أن يرده, وأما في العبادة فيقولون: هذه عبادة مجزئة, فتوصف العبادة بالإجزاء وتوصف المعاملة بالنفوذ.

وقيل النفوذ: كالصحيح. أي: هما مترابطان, وهذا فيه نظر لأننا لو قلنا: النفوذ كالصحيح فمعنى ذلك: أن العبادة توصف بالنفوذ, والعبادة لا توصف بالنفوذ, إذًا: الصحيح أعم أم أخص؟ الصحيح أعم, لماذا؟ لأن الصحة تطلق على العبادة والمعاملة, وأما النفوذ فهو بعض الصحيح لأنه لا يطلق إلا على المعاملة.

وكذلك من هذ الباب الإجزاء: أن توصف العبادة بأنها مجزئة, والقبول: أن توصف العبادة بأنها مقبولة, فهذا من الأحكام الوضعية كذلك.

متى توصف العبادة بأنها مجزئة؟ إذا وقعت صحيحة, فالإجزاء هو الصحة بالنسبة للعبادة, يقال: هذه عبادة مجزئة, يعني: صحيحة سقط بها الطلب.

هل الإجزاء هو القبول؟ ليس شرطًا أن يكون الإجزاء هو القبول, فالقبول أخص من الإجزاء, فقد تكون العبادة مجزئة ولا تكون مقبولة كصلاة الأبق وشارب الخمر ومن أتى الكاهن وغير ذلك, فهؤلاء صلاتهم مجزئة, يعني: لا يطالبون بأداء الصلاة مرة أخرى ومع ذلك لا تُقبل كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال صلى الله عليه وسلم: " **لا يشرب الخمرَ رجلٌ من أمتي فتقبل له صلاة أربعين صباحا.** "

إذًا: القبول أخص والصحة أعم, هل نفي الأعم يستلزم نفي الأخص؟ ما الأعم؟ الصحة, نفي الصحة يستلزم نفي القبول؟ نعم يستلزم نفي القبول, بينما نفي القبول لا يستلزم نفي الصحة.

فإثبات الأعم لا يستلزم إثبات الأخص, فإثبات الصحة لا يستلزم إثبات القبول, هل إثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم؟ نعم يستلزم إثبات الأعم.

إذًا: عندنا أربع ضوابط:

الضابط الأول: أن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص في بيان العلاقة بين القبول والصحة أن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص, فنفي الصحة يستلزم نفي القبول, عبادة غير صحيحة كيف تقبل؟!

الثاني: نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم, فنفي القبول لا يستلزم نفي الإجزاء والصحة, قلنا: كصلاة الأبق.

الثالث: أن إثبات الأعم لا يستلزم إثبات الأخص, مثاله: إثبات الصحة لا يستلزم إثبات القبول.

الرابع: وإثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم, فإثبات القبول يستلزم إثبات الصحة.

ثم قال: و(الأداء) فعل الشيء في وقته. إذًا: الأداء يتعلق بالعبادة التي لها وقت, إذا كان للعبادة وقت مقدر لها ففعل الشيء في هذا الوقت يسمى أداءً إذا اكتملت شروطها وأركانها وانتفى المانع, فإن اكتشف بعد ذلك إخلاله بشرط أو ركن أو أتى بمانع فأعاد هذه العبادة في نفس الوقت المقدر لها فهذه تسمى إعادة.

وقولنا في وقته المقدر لها هذا احتراز عن العبادات التي لم يقدر لها وقت كتحية المسجد وكالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكالجهاد إذا تحرك العدو أو حُصر البلد, فإن هذا كله فعل مأمور به ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح, لا يقال : إنه

أداء, لأن الأداء مصطلح خاص بعبادة لها وقت ابتداء ولها وقت انتهاء, إن فعلها في وقتها فهذا يسمى أداء, إن أعادها للإخلال بشرط في هذا الوقت فهذه تسمى إعادة, إن أداها بعد خروج وقتها فهذا يسمى القضاء.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الثالث : (المنعقد). أي الثالث من الأحكام الوضعية.

وقد سبق بيان أن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ جعل تقسيمًا معينًا لهذه الأحكام الوضعية فقسمها إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: وهو ما يظهر به الحكم، يعني: يكون سببًا في ظهور الحكم كالعلة والسبب والشرط والمانع.

والقسم الثاني: الصحيح والفاسد.

والقسم الثالث: المنعقد، فهذه تسميات للأحكام الوضعية.

ثم القسم الرابع والأخير: الرخصة والعزيمة.

قال: الثالث : (المنعقد). يعني: من أقسام الحكم الوضعي، والمنعقد: منظورٌ فيه إلى اعتبار لزوم الحكم وعدم لزومه، وهذا يكثُر في المعاملات، يعني: إذا تمت معاملة بين شخصين يقولون: قد انعقدت هذه المعاملة، كقولهم: ينعقد البيع بكذا- بإيجاب وقبول وغير ذلك، وتنعقد الهبة كذلك بالإيجاب وقبول، أقول: وهبتك هذا الشيء، تقول: قبلت، بعتك هذا الشيء، زوَّجتك ابنتي، قبلت زواجها.

والانعقاد أصله في اللغة: الالتفاف. قال ابن فارس: العين والقاف والدال أصلٌ واحد يدل على شدٍ وشدة وثوق وإليه ترجع فروع الباب كلها، يعني: كل ما جاء من اشتقاق من هذا الأصل وهو يرجع إلى الشد والالتفاف والوثوق.

وأما في الاصطلاح فالمنعقد أو الانعقاد: هو إما أن يكون ارتباط بين قولين مخصوصين. كما قلنا: في عقود النكاح أو في عقود البيع أو في عقود الهبة, هذه تتم بين طرفين.

كيف يتم الانعقاد والعقد؟ هذا يقول: بعتك والثاني يقول: قبلت، فهذا إيجاب والثاني قبول، زوَّجتك ابنتي قبلت، وهبتك هذا الشيء وأنت تقول: قبلت كذلك.

وأما المعنى الثاني فهو: اللزوم. كانعقاد الصلاة بتكبيرة الإحرام، فالإنسان لو كَبرَ ودخل في الصلاة فهذه الصلاة صارت صلاة منعقدة، ما معنى منعقدة؟ يعني: لازمة، وكذلك انعقاد الصيام بالإمساك مع النية.

وانعقاد النذر بالتلفظ به- إنسان تلفظ بالنذر قال: لله عليَّ أن أفعل كذا, فهذا صار مُلزمًا له معقودًا يجب عليه أن يفي به.

وأما في اللغة: فاللزوم كذلك هو: الثبوت.

و(اللازم) : ما يمتنع على أحد المتعاقدين فسخه بمفرده. يقال: هذا عقدٌ لازم، هذا بيعٌ لازم لا يجوز لك أن تفسخه بمفردك، بعت لك السيارة وانقضى هذا المجلس (مجلس الخيار) ولم تجد فيها عيبًا ولا أي شيء ولا تدليسًا ولا أيًّا من سائر الخيارات المعروفة، هل يجوز لك بعد ذلك أن تنقض هذا العقد؟ لا صار لازمًا، متى يجوز لك؟ إن أقلتُك ، تقول: أقلني في هذه البيعة، يعني: أريد أن أرد هذه البيعة، ففي هذه الحالة يجوز لي كبائع أن أرد هذه البيعة، أما بخلاف ذلك فلا يجوز لأنه صار عقدًا لازمًا.

من أقسام الأحكام الوضعية: (الجائز). فيُقال: هذا الحكم جائز وهذا كذلك يُقال في العقود، وهو ما لا يمتنع فسخه، بل لكل أحد من المتعاقدين أن يفسخه كعقود الوكالة، يعني: أنا وكلتك بشراء شيء لي وأنت قبلت هذه الوكالة، هل يجوز لي أن أفسخ الوكالة من طرفي؟ نعم يجوز، هل يجوز لك ألا تقبل هذه الوكالة وأن تفسخها بعد ذلك؟ تقول: لا لن أكون وكيلًا لك؟ هذا يجوز، إذًا: هو جائز من قِبَل الطرفين.

إذًا المصنف ذكر قسمين: اللازم الذي هو المنعقد اللازم من الطرفين ، والجائز من الطرفين كذلك.

هناك عقدٌ ثالث لم يذكره: لازمٌ من طرف وجائزٌ من الطرف الأخر ، كعقود الجعالة، ما عقود الجعالة؟ مثاله: أقول: ضاع مني كتاب من وجد هذا الكتاب فله كذا وكذا من المال، فهذه المكافئة صارت تلزمني، أنت وجدت هذا الكتاب وجئت به إلي وقلت لي: خذ هذا الكتاب، المكافئة تلزمني أم لا ؟ تلزمني. هل يلزمك أن تقبل هذه المكافئة أم يجوز لك أن تقول إنما فعلت ذلك ابتغاء مرضات الله؟ نعم يجوز، إذًا: هذا العقد لازمٌ من وجه وجائزٌ من وجه آخر، فهذه الإطلاقات من اللزوم والجواز من وجهين أو من وجه دون وجه هي كذلك من مسميات التصرف في الحكم الوضعي.

قال: و(الحسن) و(القبيح). الحسن: إما أن يكون حسنًا في العقل وقبيحًا في العقل أو حسنًا في الشرع وقبيحًا في الشرع، فالحُسن والقُبح في العقل كمثل: الكذب، الكذب فلو لم يأت شرع فهو قبيح في العقل تأنفه الفطر والعقول.

ولذلك كان بعض السلف يقول: لو نادى منادٍ من السماء وقال: إن الكذب حلال ما كذبت، لأن هذا مما لا تقبله العقول، إذًا: الكذب ومما هو مستحسن في العقول الصدق وأداء الأمانة.

هل أراد المصنف هاهنا الكذب والحسن العقليين؟ لا ما أراد الكذب والحسن العقليين وإنما أراد الكذب والحسن الشرعيين، يعني: ما علمنا بالشرع أنه حسن وما علمنا بالشرع أنه قبيح، فما علمنا بالشرع أنه حسن ككثير من الأخلاق كطاعة الوالدين وأداء الأمانة والعبادات وغير ذلك.

فما حد ذلك من جهة الشرع؟ ما لفاعله أن يفعله. فالحسن في الشرع: ما لفاعله أن يفعله. والقبيح في الشرع: ما ليس له أن يفعله.

هذا الحد قد نقول: إنه يساوي الحد العقلي، لأن الحُسن والقُبح العقلي كذلك يحمل المرء على فعله أو تركه، يختلفان في ماذا؟ أن الحُسن والقُبح الشرعيين يترتب عليهما الثواب والعقاب.

وأما الحُسن والقُبح العقليان فلا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب، يعني نقول: الصدق أمرٌ تستحسنه العقول ولكن لا يجوز لنا أن نقول: إن الصادق يدخل الجنة إلا إذا جاء نصٌ يُبين ذلك، وإن الزاني يُجلد مئة جلدة أو يُرجم إلا إذا جاء نصٌ يُبين ذلك، الزنا تستقبحه العقول، شرب الخمر تستقبحه العقول، ولكن لا يترتب على هذا الاستقباح ثواب ولا عقاب.

ثم قال: الرابع : (العزيمة والرخصة). وهذا التقسيم باعتبار موافقته للدليل أو مخالفته للدليل الشرعي، وأصل العزيمة : القصد المؤكد. العزيمة أصلها في اللغة: القصد المؤكد، يُقال: عزم على الشيء عزمًا وعزيمة إذا عقد ضميره على فعله وقطع عليه.

ومنه: قول الله تعالى عن آدم لما اقترف الخطيئة: ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ [طه: 115]، يعني: قصداً مؤكدًا على المعصية.

ومنه: تسمية الله عَزَّ وَجلَّ لخمسة من الرُسُل بأولي العزم، لماذا؟ لأنهم عزموا على أمر الله وقصدوا إليه قصدًا مؤكدًا فيما عُهِد إليهم، ولذلك هم أفضل الرُسُل.

ومنه: قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [آل عمران: 159]، يعني: إذا قصدت قصدًا مؤكدًا، والعين والزاي والميم كما يقول ابن فارس: أصلٌ ثابتٌ يدل على الصريمة والقطع، (عزم) العين والزاي والميم هذا أصلٌ ثابت وإن اشتققنا منه ما اشتققنا فهذا الأصل يدور معناه على الصريمة والقطع.

ومنه كذلك، يعني: مما يدل على أن العزم بمعنى: القصد المؤكد، قول الأسود بن عمارة لمحبوبته:

وقولا لها هذا الفِراقُ عزمْتِهِ ... فهل موعدٌ قبل الفِراق فيُعلَمَ

***

وقولا لها، يعني: أبلغاها، هذا الفراق عزمته، فهل موعد قبل الفراق فيُعلَمَ: يريد موعدًا قبل هذا الفراق، فهذا كله مما يدل على أن معنى العزم: القصد المؤكد.

قال المصنف: والرخصة السهولة. يُقال: رخَّص لنا الشارع في كذا ترخيصًا وأرخص ارخاصًا إذا يسره وسهله، ويُقال: رخُصَ السعر إذا تراجع وسهُل الشراء، وقيل كذلك: هو بمعنى: النعومة واللين, وهذا ذكره الشيخ الشنقيطي في المذكرة، الرخصة بمعنى: النعومة واللين.

ومنه قول عمرو بن كلثوم:

وثَـديًا مِثـلَ حُـقِّ العـاج   حَصانًا من أكفِ اللَّامِسينا

***

وثديًا: يعني: لينًا ناعمًا, مثل حُق العاج ومع ذلك حصانًا من أكف اللَّامسينا: لا يستطيع أحد أن يصل إليه، فهذه هي الرُخصة في اللغة.

وأما في **الاصطلاح** فقال: العزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي.

فقوله: الحكم: هذا يشمل الرخصة والعزيمة، وقوله: الثابت: إشارة إلى أن العزيمة لابد لها من دليل، لأننا نعلم أن العزيمة تُطلق على الأحكام التكليفية، فمنها ما هو واجب، ومنه ما هو مندوب، فالعزيمة واقعة في جميع هذه الأحكام فلابد أن تكون مستندة إلى دليل.

وقوله: من غير مخالفة دليل شرعي. هذا يُخرج الرُخصة لأننا كما سنرى في حده للرُخصة أنها على خلاف الدليل الشرعي، الأصل عدم أكل لحم الميتة ومع ذلك يأكله الإنسان في مخمصة.

إذًا: ما حد العزيمة في الاصطلاح؟ حكم ثابت من غير مخالفة دليل شرعي. فكل ما لم يأت له مخالفة شرعية، يعني: ما لم يخالف الدليل الشرعي فهذا يسمى عزيمة، الصلوات الخمس تسمى عزيمة، كذلك الرواتب تسمى عزيمة وهي من المندوبات.

وأما الرُخصة: فهي إباحة المحظور مع قيام سبب الحظر. وكان الأولى أن يقول: إباحة المحظور شرعًا مع قيام سبب الحظر، لأن إباحة المحظور لابد أن يكون مستندها الشرع لتكون رُخصة، فالناس لا يترخصون من تلقاء أنفسهم وإنما من قِبَل الشرع، يعني: ما الذي يجعلك تجمع في السفر بين الصلاتين؟ الشرع، هذه الرُخصة ليست من فعل المرء وإنما هي من قِبَل الشرع, وإلا كانت معصيةً محضةً لا رُخصة، وقد يقال: إن المصنف ترك ذلك للعلم به.

إنسان يُقال له: لماذا لا تصلي في المسجد؟ يقول: العمل عبادة ويضع سجادة للصلاة في مكان العمل والمسجد بجواره ويصلي بلا عذر معتبر ويقول: هذه رُخصة، هل هذه رُخصة؟ هذه ليست رُخصة لأن الدليل الشرعي لم يُبين لنا أنها من قبيل الرُخصة.

يتضح ذلك بالمثال: إباحة المحظور مع قيام سبب الحظر. أكل الميتة الأصل فيه أنه محظور نهانا الله عَزَّ وَجلَّ عن ذلك: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: 3]، لو استباحه الإنسان لسبب شرعي وهي المخمصة كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المائدة: 3]، فهذه تسمى رُخصة، مع قيام سبب الحظر. لأنه بعد هذه الرُخصة يعود الحظر إلى مكانه.

وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي. وقوله: وقيل. هذا معناه: أنه يضاعف هذا القول، ولذلك الشيخ الشنقيطي في المذكرة: جوَّدَ الحد الأول ولم يرتض الحد الثاني، لأنه لما ثبتت أنها رُخصة ما كانت على خلاف الدليل الشرعي لأنها ثبتت بدليل.

قال: وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي. فهي حكم ثبت على خلاف دليل شرعي، قُلنا: إنها لابد أن تكون قائمةً على الدليل، فقوله: على خلاف دليل شرعي: يخرج العزيمة، لماذا يخرج العزيمة؟ لأنها توافق الدليل الشرعي، لكن لماذا ثبتت على خلاف الدليل الشرعي؟ قال: لمعارض راجح.

فقوله: لمعارض راجح. يدل على أمور ثلاثة: إما أن يكون المعارض راجح يعني: أعلى، وإما أن يكون مساويًا، وإما أن يكون أدنى، فمتى تكون رُخصة؟ إذا كان المعارض أعلى، أما إن كان المعارض أدنى فلا يُلتفت له، وكذلك إذا كان المعارض مساويًا فإننا نتوقف ونبحث عن طُرُق للترجيح.

فقال: لمعارض راجح. وهذا احترازٌ مما كان العارض غير راجح بل إما مساوٍيا فيلزم الوقف على أصول المُرجح، أو قاصرٌ عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها.

مثاله: الله عَزَّ وَجلَّ رخَّص للمريض أن يُفطر وللمسافر كذلك أن يُفطر، لو كان السفر غير متعارف عليه، يعني: لا يسمى سفرًا في عُرف الناس (مسافة قليلة جدًا) فهذا المعارض ليس براجح، لأن الترجيح إنما يكون من قِبَل الشرع فهذا لا يُلتفت إليه.

قال: كتيمم المريض لمرضه. هنا سيُقسم الرُخصة إلى أقسام ثلاثة:

- إما أن تكون الرُخصة من باب ترك الواجب،
- وإما أن تكون من باب ارتكاب المحظور،
- وإما أن تكون من باب إباحة بعض العقود لحاجة الناس

الرُخصة أقسامٌ ثلاثة: إما أن تكون من باب ترك الواجب، وإما أن تكون من باب استباحة المحظور للضرورة فيُبيح لك المحرم، وإما أن تكون من باب تصحيح بعض العقود التي يحتاجها الناس كما في العرايا كما سيأتي.

فالأمر الأول: وهو إباحة ترك الواجب, قال: كتيمم المريض لمرضه. فالأصل في الإنسان أن يتوضأ ولكن إذا شق عليه أن يتوضأ ماذا يصنع؟ له أن يتيمم، التيمم هذا رُخصة بدليل أم ليس بدليل؟ بدليل. الدليل هذا راجح أم ليس براجح؟ راجح دلَّ على رجحانه الشرع.

قال: وأكل الميتة للمضطر. وهذا هو النوع الثاني من أنواع الرُخص وهو إباحة المحرم لعذر الضرورة، كمن أكل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو شرب الخمر للمضطر، إنسان وجد في حلقه غُصة وربما مات إن لم يدفع هذه الغُصة، شيء وقف في حلقه وما أمامه إلا الخمر ماذا يصنع؟ له أن يشرب من هذا الخمر بقدر ما يدفع هذه الغُصة.

بخلاف ما لو كان عطشان, فالراجح: أنه إن كان عطشان فإنه لا يجوز له أن يشرب الخمر لأنها لا تزيده إلا عطشا، فلا يُستباح المحظور بمثل ذلك، أما أكل الميتة فقد ثبت الدليل على أنه له أن يأكل الميتة، ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: 173]، فأكل الميتة للمضطر إنما كان لقيام سبب الحظر.

قال: وأكل الميتة للمضطر لقيام سبب الحظر. أما في الأول لوجود للماء، وجد الماء ومع ذلك أُبيح له أن يتيمم، وكذلك: خبث المحل. والمحل هو الميتة ولكن رُخِّص له في أكلها من أجل الضرورة والحاجة.

قال: والعرايا من صور المزابنة. هذا هو النوع الثالث من أنواع الرُخص وهو تصحيح بعض العقود مع اختلال ما تصح به وهذا من الترخيص، كالصورة التي ذكرها. هل يجوز بيع الجهالة ؟ لا يجوز, الأصل العلم بالمبيع.

هل تعرف بطانة المعطف على جهة التفصيل؟ هذه جهالة ولكنها جهالة مغتفرة يسيرة، مع أن الأصل العلم بالمبيع ورفع الجهالة.

وكذلك عندنا في العقود: الأصل أنه لا يُباع ربويٌ بربوي إلا يدًا بيد مِثلًا بمثل، «فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»، ومع ذلك جاء تصحيح الشرع لبيع يسمى بالعرايا وعقد يسمى بالعرايا، ما العرايا؟ هي بيع الرُطب على رؤوس النخل بتمرٍ من أجل التفكه.

فلاح يريد أن يأكل رُطبا ولا يوجد عنده إلا تمر جاف وليس معه من المال ما يستطيع أن يشتري به هذا الرُطب فماذا صنع الشرع؟ رخَّص له أن يستبدل هذا الرُطب الذي هو على رؤوس النخل بالتمر ولكن بشرط. ما الشرط؟ أن يكون فقيرًا، يعني: ليس معه من المال ما يستطيع أن يشتري الرُطب، لو كان معه المال فإنه لا يجوز له أن يترخص بالعرايا.

والشرط الثاني: ألا يزيد على خمسة أوسق, لماذا؟ لأن الأصل فيه أنه من باب التفكه يأخذه كفاكهة, فإن زاد على ذلك فقد خرج عن العلة التي من أجلها حصل الترخُص، فبيع العرايا كذلك من باب الترخُص والرُخصة.

هناك مزيد إضافة ذكرها ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهي نافعة جدًا في هذا الباب، لكن ذكر صاحب كتاب اختيارات ابن القيم الأصولية معنى أخر للرُخصة عن الشيخ الشنقيطي, والشيخ الشنقيطي قال: هذا أفضل ما رأيته في حد الرُخصة، وهي أن الرُخصة في الاصطلاح: هي الحكم الشرعي الذي غُيّر من صعوبة إلى سهولة لعذر اقتضى ذلك مع قيام سبب الحكم الأصلي.

إذًا: الرُخصة حكم شرعي ليست بالأهواء هي الحكم الشرعي الذي غُيّر من صعوبة إلى سهولة لعذر اقتضى ذلك مع قيام سبب الحكم الأصلي وهذا التعليق لابن السُبكي، وقلنا: إن العلامة الشنقيطي اعتبره من أجود التعاريف.

ثم شرح هذا التعريف فقال: الذي غُيّر هذا احترازٌ مما كان باقيًا على حكمه الأصلي كالصلوات الخمس, هذه لا تسمى رُخصة إنما هي من باب العزيمة.

وقوله: إلى السهولة. لأننا قُلنا: من الصعوبة إلى السهولة، فهذا احترازٌ به من الحدود والتعاذير مع تكريم الآدمي المقتضي للمنع منها، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، ومع ذلك تقطع يده ويُرجم ويُجلد فهذه حدود ومع ذلك لا تسمى رُخصة لأنها ليست من الصعوبة إلى السهولة وإنما هي بالعكس مع قيام السبب الحاضر الذي هو تكريم بني آدم فلم يُرفع هذا القيد.

قال: واحترز به أيضًا من نحو حُرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته قبله، فالاصطياد وقت الإحرام لا يجوز, هذا مُحرم وقد كان مُباحًا قبله، لأنه تغيير من سهولة إلى صعوبة كذلك فلا يدخل في حد الرُخصة.

قال: وقولنا: لعذر احترُز به من التخصيص فإنه تغيير لكن لا لعذر واحترُز به أيضًا مما تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر كترك تجديد الوضوء لكل صلاة، فإن التجديد لكل صلاة كان لازمًا أن تُجدد الوضوء لكل صلاة، حتى كان في يوم الفتح صلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلواته كلها بوضوء واحد ما لم يُحدث الإنسان، فهذا التغيير لا يسمى رُخصةً اصطلاحًا لأنه لم يكن لعذر جديد.

فلما صلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصلوات كلها بوضوء واحد ليس لعذر والرُخصة إنما تكون لعذر، فلا يسمى رُخصة في الاصطلاح وإن كنا نستطيع أن نطلق عليه من جهة اللغة أنه رُخصة, لأن الرُخصة بمعنى: السهولة واليُسر أو اللين كما قلنا.

وقولنا: مع قيام سبب الحكم الأصلي هذا احتراز من ماذا؟ قال: احترازٌ من النسخ، قال: كالآصار التي كانت على من قبلنا ونُسخت في شريعتنا تيسيرًا وتسهيلًا وكتغيير إيجاب مثابرة المسلم الواحد العشرة من الكفار بمثابرة اثنين منهم فهذا نسخ ولا يسمى رُخصة, لماذا؟ لأن سبب الحكم الأصلي لم يعد قائمًا وإنما نُسخ.

ثم قسَّم ابن القيم تقسيمًا بديعًا للرُّخصة ينفعنا في حياتنا العملية وفي سلوكياتنا،

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الرُّخصة نوعان (وهذا ذكره في مدارج السالكين)، الرُّخصة نوعان:

▪ **أحدهما**: الرُّخصة المستقرة المعلومة من الشرع نصًا، قال: كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير عند الضرورة، وإن قيل لها عزيمةٌ باعتبار الأمر والوجوب فهي رُخصةٌ باعتبار الإذن والتوسعة، لأنه لا يجوز للإنسان أن يترك أكل لحم الميتة وقد شارف على الهلكة، فأكلها واجب في حقه، فمن جهة الوجوب تسمى عزيمة، ومن جهة الإباحة له هذه تسمى رُخصة.

قال: وكفطر المريض والمسافر وقصر الصلاة في السفر وصلاة المريض إذا شق عليه القيام قاعدًا وفطر الحامل والمُرضع خوفًا على ولديهما ونكاح الأمة خوفًا من العنت ونحو ذلك، قال: فإن منها ما هو واجب، يعني: من الرُّخصة، الرُّخصة تنقسم منها ما هي رُخصةٌ واجبة، كمثل ماذا؟ أكل الميتة عند الضرورة- هذا واجب فهذه تسمى رُخصة واجبة؛ لأن ما لا يتم ترك الحرام إلا به فهو واجب، والحرام هنا هو قتل النفس.

ومنها: ما هو راجح للمصلحة، قال: كفطر الصائم المريض وقصر المسافر وفطره ومنها ما مصلحته للمترخص وغيره، رُخصة مصلحة لك ولغيرك كمثل ماذا؟ كمثل فطر الحامل والمُرضع فهي تُفطر مصلحةً لها ومصلحةً لولدها، قال: ففعل هذه الرُّخص أرجح وأفضل من الترك وهذه هي التي يصدُق عليها قول الله تعالى: «**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ**».

وأما قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا**»، قال: فهذا يدل على أن قبول المُكلف لرخصة الله واجب وهذا حق، فإنه

متى لم يقبل الرُخصة ردها ولم يرها رُخصة وهذا عدوانٌ منه ومعصية ولكن إذا قبلها فإن شاء أخذ بها وإن شاء أخذ بالعزيمة.

معنى ذلك: أن القبول عمل قلبي، الإنسان يقبل ويقنع ويرضى برُخص الله عَزَّ وَجلَّ ثم بعد ذلك إما أن يأخذ بالرُخصة وإما أن يأخذ بالعزيمة، أما أن يكون شأنه كله أن يرد الرُخصة وأن يتعامل دائمًا بالعزيمة فهذا واقع في محظور، إذًا: هذا هو النوع الأول.

▪ **النوع الثاني**: رُخص التأويلات واختلاف المذاهب فهذه تتبُعها حرام ويوهن الطلب ويرجع بالمترخص إلى غثاثة الرُخص، هؤلاء الذين يتتبعون زلات العلماء ورُخص العلماء، ومن تتبع رُخص العلماء وزلات العلماء اجتمع فيه الشر كله، بل قال بعضهم: تزندق، فهذه تسمى برُخص التأويلات كما سماها.

ثم المسألة الثالثة بعد ذلك من كلام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهذه مسألة يقع فيها بعض الناس وهي: **الاسترسال في الترخُص الجافي**، قال: ينعي الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من استرسل في الترخُص الجافي ويرى أن ذلك مجانب للاعتدال مُنافٍ لتعظيم أوامر الله ونواهيه.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: من علامات تعظيم الأمر والنهي أن لا يسترسل مع الرُخصة إلى حد يكون صاحبه جافيًا غير مستقيمٍ على المنهج الوسط, ثم ضرب لذلك أمثلة، وتأمل الأمثلة.

قال مثال ذلك:

أن السُنة وردت بالإبراد بالظهر في شدة الحر، فالترخُص الجافي أن يُبرد إلى فوات الوقت أو مقاربة خروجه فيكون ذلك ترخُصًا جافيا.

قال: وحكمة هذه الرُخصة- أي الإبراد- أن الصلاة في شدة الحر تمنع صاحبها من الخشوع والحضور ويفعل العبادة بتكرهٍ وتضجر، فمن حكمة الشارع أن أمرهم

بتأخيرها حتى ينكسر الحر فيصلي العبد بقلب حاضر ويحصل له مقصود الصلاة من الخشوع والإقبال على الله تعالى.

قال: ومن هذا نهيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يصلي الرجل بحضرة الطعام، فترى هذا يجلس ويأكل أكل إنسان لا يريد أن يجوع أبدًا بعد ذلك فلا يجد لأكله مسلكًا, فهذا أيضًا من الترخُص الجافي كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال: فمن فقه الرجل في عبادته أن يُقبل على شغله فيعمله ثم يُفرغ قلبه للصلاة فيقوم فيها وقد فرغ قلبه لله تعالى ونصب وجهه له وأقبل بكُلِّيته عليه فركعتان من هذه الصلاة يُغفر للمصلي بهما ما تقدم من ذنبه، لأنه لا يُحدث فيهما نفسه، والمقصود: أنه لا يترخص ترخُصًا جافيا.

قال: ومن ذلك (وهذا أيضًا يقع من بعض الناس)، ومن ذلك أنه رخَّص للمسافر في الجمع بين الصلاتين عند العذر وعند تعذر فعل كل صلاة في وقتها لمواصلة السير وتعذر النزول أو تعثره, فإذا أقام في المنزل اليومين والثلاثة؟ نزل في مكان في فندق مثلًا في سفره وأقام اليومين والثلاثة أو أقام اليوم فجمعه بين الصلاتين لا موجب له.

فهذا أيضًا من الترخُص الجاف, هذا تجده عند بعض الأخوة يكون في سفره مقيمًا في مكان ما ومع ذلك يجمع الصلاة مع الصلاة مع عدم الحاجة لهذا الجمع.

قال: لتمكنه من فعل كل صلاة في وقتها من غير مشقة، فالجمع ليس سُنةً راتبة كما يعتقد أكثر المسافرين أن سنة السفر الجمع سواءٌ وُجد عذرٌ أم لم يوجد, بل الجمع رخصة عارضة والقصر سنة راتبة, وهذا على قول, وإلا فالقول الراجح: أن القصر واجب, فسنة المسافر قصر الرباعية سواءٌ كان له عذر أم لم يكن, وأما جمعه بين الصلاتين فحاجة ورخصة, فهذا لون وهذا لون.

قال: ومن ذلك أن الشِبع رخصة غير محرمة, فلا ينبغي أن يجفو العبد فيه حتي يصل به الشِبعُ إلى حد التُخمة, يعني: الشرع رخص لك أن تشبع من الطعام, بعض الناس يزيد به الحد إلى (ارفعوني) .

قال: فيتطلب ما يصرف به الطعام (نتنقل له بين الصيدليات) فيكون همه بطنه قبل الأكل وبعده, يعني: قبل الأكل همه أن يملأ بطنه وبعد الأكل همه أن يصرف الذي ببطنه, بل ينبغي للعبد أن يجوع ويشبع ويدع الطعام وهو يشتهيه وميزان ذلك قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَثُلُثٌ لِطَعَامِهِ وَثُلُثٌ لِشَرَابِهِ وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ», ولا يجعل الثلاثة الأثلاث كلها للطعام وحده, وهذا ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه الوابل الصيب.

الباب الثاني: في الأدلة.

قال: أصل الدلالة: الإرشاد.

واصطلاحاً قيل: ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً عِلماً أو ظناً.

والدليل يراد به إما الدال كدليل الطريق، أو ما يستدل به من نص أو غيره, ويرادفه ألفاظ منها: البرهان والحجة والسلطان والآية، وهذه تستعمل في القطعيات وقد تستعمل في الظنيات، والأمارة والعلامة وتستعمل في الظنيات فقط.

وأصول الأدلة أربعة : (الكتاب والسنة والإجماع) وهي سمعية. ويتفرع عنها : القياس والاستدلال.

والرابع عقلي وهو (استصحاب الحال) في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة.

ثم قال: (فالكتاب) : كلام الله عَزَّ وَجلَّ، وهو القرآن المتلو بالألسنة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور.

بدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الكلام على أدلة الأحكام, فلما ذكر الأحكام حسُن منه أن يذكر أدلتها التي تُعرف بها، فبدأ بالكتاب, وبدأ لأنه أصل الأصول ورأس الأدلة وهو الذي دل على حُجية ما بعده من الدلة, فالكتاب دل على حُجية السنة والإجماع والقياس, هو الذي دل على هذه الأدلة وعلى كونها حُجة, قال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: 7], كان الصحابة يستدلون بهذه الآية على حجية السنة وحجية الأحكام التي لم تَرد في كتاب الله كما فعل عبد الله بن مسعود.

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21], وكثير من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين استدل بهذه الآية على إثبات الأحكام من السنة،

حتى ندب بعض شيوخنا من يقوم بجمع آثار الصحابة في استدلالهم بهذه الآية على إثبات الأحكام من السنة, قال: وهي كثيرة, جاء عن كثير منهم استدلالهم بهذه الآية على إثبات الأحكام من السنة.

ودل على حجية الإجماع: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ﴾ [النساء: 115]، وغيرها من الآيات التي ذكرها العلماء في مطولات الأصول.

وكذلك على حجية القياس من ذكر الاعتبارات وذكر النظير الذي يدل على نظيره أو مثله وغير ذلك مما هو مذكور في كتاب الله، ولذا بدأ به.

قال رحمه الله: أصل الدلالة: الإرشاد.

هذا من جهة اللغة ، يقال دلَّه أي أرشده، قال الجوهري: وقد دلَّه على الطريق يدله دَلالةً، ودِلالةً، ودُلولة، وبعضهم فرق بين الدلالة الحسية والدلالة المعنوية.

واصطلاحاً: عرَّف الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً عِلماً أو ظناً.

أي ما يستخدمه المستدل بإعمال فكره ونظره للوصول لمعرفة ما لا يُعلم في مستقر العادة اضطرارا، لأن ما يُعلم اضطرارا لا يحتاج لنظر واستدلال كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين فهذا لا يحتاج لنظر واستدلال. وقوله " عِلماً أو ظناً" يريد أن الدليل يشمل العلم والظن في إفادته خلافا لمن جعل الدليل للقطعي والأمارة للظني وكلاهما موجب للعمل.

وأكثر الأصوليين على حد **الدليل** بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

وقوله: والدليل يراد به إما الدال كدليل الطريق، أو ما يستدل به من نص أو غيره, ويرادفه ألفاظ منها: البرهان والحجة والسلطان والآية، وهذه تستعمل في القطعيات وقد تستعمل في الظنيات

للإمام أحمد عبارة رائقة يحسن ذكرها : قال رحمه الله: الدَّال هو الله تعالى، والدليل القرآن، والمبين الرسول صلى الله عليه وسلم، والمستدل أولو العلم، هذه قواعد الإسلام." فيظهر ههنا التفريق بين الدال والدليل، وأما كتب المتأخرين فعلى التسوية بينهما في كونهما دليلا، ومن ذلك قول المرداوي في التحبير: وَالْمَقْصُود أَن المرشد: إِمَّا الناصب، أَو الَّذِي بِهِ الْإِرْشَاد من العلامات مثلا، وَإِمَّا الذاكر لذَلِك. فَفِيمَا نَحن فِيهِ: الناصب: هُوَ الله، والذاكر: هُوَ الرَّسُول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَمَا بِهِ الْإِرْشَاد، هُوَ كتاب الله وَسنة رَسُوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَمَا نَشأ عَنْهُمَا من الْإِجْمَاع وَالْقِيَاس وَغَيرهمَا.

وأما ما ذكره من مرادفات للدليل فكل ذلك ورد في كتاب الله تعالى، كقوله " قل هاتوا برهانكم" أي دليلكم، وقوله: " قل فلله الحجة البالغة" أي الدليل القاطع، وغير ذلك مما ذكر من مرادفات الدليل، وهذه الخمسة التي ذكرها تستمع غالبا في القطعيات، وقد تستعمل فيما هو ظني غير قطعي.

وقوله رحمه الله: والأمارة والعلامة وتستعمل في الظنيات فقط

إن أراد به مجرد الاصطلاح على ذلك دون تفريق في إعمال الدليل واعتباره، فقد يُسلم له، وأما إن أراد أمرا آخر كجعل أخبار الآحاد مجرد أمارات لا أدلة ومن ثم ردها في الاعتقاد فلا، وقد جاء في الشرع تسمية الدليل بالأمارة كما في حديث جبريل عليه السلام: " فأخبرني عن أماراتها" أي علاماتها وأدلتها.

وقوله: وأصول الأدلة أربعة : (الكتاب والسنة والإجماع) وهي سمعية. ويتفرع عنها : القياس والاستدلال.

والرابع عقلي وهو (استصحاب الحال) في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة.

بيَّن المصنف رحمه الله أن أصول الأدلة الشرعية أربعة ، وقسمها قسمين:

- سمعية وأراد بها أنها نقلية مبناها على السماع ، والثلاثة الأولى المذكورة متفق عليها ولذا قدمها، ولا عبرة بمن خالف فيها من أهل البدع والأهواء كالنظام وغيره ممن خالف في الإجماع، ثم فرَّع المصنف عليها القياس كدليل مستنبط يفيد الظن في الغالب، ولذا جعله فرعا، وهذا فيه نظر لأنه دليل متفق على حجيته كذلك، وإفادته الظن كإفادة خبر الآحاد في أصله.
- عقلية وأراد بها الاستصحاب، أو ما يرجع فيه للبراءة الأصلية عند عدم النص، لا أن العقل يستقل بالدلالة، كبراءة الذمة من التكليف بصلاة سادسة.

ومرد هذه الأدلة كلها إلى الكتاب والسنة، فهما أصل كل أصل، ومرد تحليل الحلال وتحريم الحرام، وعبادة الله إليهما.

القرآن الكريم وما يتعلق به من مباحث

قال: (فالكتاب): كلام الله عَزَّ وَجلَّ، وهو القرآن المتلو بالألسنة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور.

الكتاب يقصد به القرآن, فالكتاب في عرف أهل الشريعة هو القرآن, إذا أُطلق الكتاب عند علماء الشريعة فالمقصود به القرآن كما أن الكتاب إذا أُطلق عند علماء النحو فالمقصود به كتاب سيبويه.

والكتاب **لغة** أصله: من الكاف والتاء والباء (كَتَبَ) وهو أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدل على جمع شيء إلى شيء, هذه المادة (كَتَبَ) تدل على الجمع, ومنه: الكتاب لأنه يجمع الكثير من الأبواب والفصول والعلم, ومنه: الكتيبة في الجيش, ويطلق الكتاب ويراد به القرآن المنَزَّل كما سيأتي.

ويطلق ويراد به الفرض: ﴿ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء: 24], يعني: هذا فرض الله عليكم.

ويقال: للحُكم أيضًا الكتاب كما قال تعالى: ﴿ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴾ [البينة: 3], يعني: أحكامًا مستقيمة كما فسرها بعض أهل العلم.

ويقال: للقَدرِ كذلك الكتاب, قال النابغة الجعبي:

يا بنَة عمِّي كتابُ اللهِ ... عَنكُم وَهَل أَمنعنَّ اللهَ ما

***

ما معنى كتاب الله؟ أي: قدر الله عَزَّ وَجلَّ.

وأما في الشرع فقال: كلام الله عَزَّ وَجلَّ، وهو القرآن المتلو بالألسنة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور.

وقد دل على هذا الحد الجامع قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (195) ﴾

فقوله: كلام الله يخرج كلام غيره, فلا يسمى كلام البشر كتابًا ولا كلام الملائكة, وقوله: كلام الله هذا بإجماع السلف والخلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق, قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 6], يعني: يسمع القرآن, ﴿ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ .

والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يتكلم بصوت وحرف خلافًا للمعتزلة الذين يقولون: إن القرآن مخلوق وأن الله لم يتكلم به وإنما خلقه, وخلافًا للأشاعرة الذين يقولون: إن الله لا يتكلم كلامًا حقيقيًا بصوت وحرف وإنما هو الكلام النفسي, ويقولون: إن هذا القرآن عبارة عن كلام الله, هذا القرآن ليس كلام الله حقيقة وإنما هو عبارة عن كلام الله, وإن اختلفوا هذه العبارة التي في المصحفعبارة جبريل أم عبارة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, لذا يقولون إن القرآن الذي في المصحف ليس كلام الله وإنما كلام الله كلام نفسي يقع في نفسه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى .

ولذلك يقولون: القرآن عبارة عن كلام الله, فكان مآلهم إلى أن قالوا بقول المعتزلة والجهمية لأنهم يقولون: هذا الكلام ليس كلام الله عَزَّ وَجلَّ .

ولو كان الكلام قائمًا بالنفس لما صح أن ينزل به جبريل, والله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ [القدر: 1], فكيف ينزل به جبريل (وهذا كلام الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وهو كلام نفسي؟!

وتجد رد ذلك في كتب الاعتقاد السلفية المطولة ، يرد أئمتنا على بدعتهم في أن الكلام نفسي، ويبينون أن ذلك لا يسمى كلامًا بإطلاق وإنما يقيد, قال النبي

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ نَفْسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ», فلما ذكر الكلام النفسي قيده, ما قال: (ما حدَّثت به) فقط، إنما قال: «مَا حَدَّثَتْ بِهِ نَفْسَهَا», أما إذا أطلق الكلام فالمقصود به الكلام الذي هو بصوت وحرف.

وكلامهم أو قولهم يُبطل الشرع كما قال ابن القيم: (كلامهم بأن القرآن مخلوق أو أنه عبارة عن كلام الله هذا يُبطل الشرع), لماذا؟ لأنك تعبد الله بهذا الكلام، إذ الوحي كلام.

هل يجوز لنا أن نعبد الله بالمخلوق؟ لا يجوز, فكلام الله غير مخلوق, وهذا فيه إبطال الشرع.

وهو كذلك مبطل للقدر، لأن الخلق يقع بـ (كن) فإذا كانت مخلوقة، فكيف وقع الخلق؟!

قال: كلام الله عَزَّ وَجلَّ، وهو القرآن. الكتاب هو القرآن, من يستطيع أن يأتي لنا بدليل من القرآن على أن الكتاب هو القرآن, سُمي بهذا وبذاك في نسق واحد؟

ماذا قالت الجن؟ قال تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ * قَالُوا يَاقَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا ﴾ [الأحقاف: 29-30], فقالوا في الآية الأولى: قرآن, ثم عبر عنه في الآية الثانية بأنه: كتاب.

ولذلك قال: وهو القرآن المتلو بالألسنة. فالمتلو هو القرآن وهو غير مخلوق وفعل العبد مخلوق التي هي التلاوة, فالصوت صوت القارئ والكلام كلام الباريء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

قال: المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور. وهذا من صفات القرآن وهي أن الله تعالى شاء كتابته في المصاحف وهذا من أسباب حفظه, قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: 9].

المحفوظ في الصدور: وهذه أشرف خصيصة من الله لهذه الأمة وهي أن الله حفظ القرآن في صدورهم ولم يجعله في صحفهم فقط, ولذلك قال الله عَزَّ وَجلَّ كما في صحيح مسلم في حديث عياض بن حِمار: «وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ», فإن الماء وإن محا السطور فإنه لا يستطيع أن يمحو ما في الصدور, فتكفل الله عَزَّ وَجلَّ بحفظه.

ثم قال: وهو كغيره من الكلام في أقسامه, فمنه (حقيقة) : وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له, و(مجاز) وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح.

هنا بدأ المصنف في تقسيم كلام الله باعتبار استعماله فإن الكلام يقسم باعتبارات, فينقسم باعتبار تركيبه إلى اسم وفعل وحرف أو فعل واسم, أو غير ذلك، وباعتبار دلالته من خبر وإنشاء, وباعتبار استعماله, يعني: فيما يستعمل هذا الكلام, والقرآن نزل بلغة العرب, ولغة العرب لما كان يجري عليها هذا التقسيم ذكروه في الكلام على القرآن فقال: وهو كغيره من الكلام. ما المقصود بالكلام هاهنا؟ كلام العرب فـ (ال) هاهنا عهدية.

قال: وهو كغيره من الكلام في أقسامه, فمنه (حقيقة) و(مجاز).

الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له, أو كما عبر صاحب الورقات: فيما اصطُلح عليه من المخاطبة, فقولنا: الأسد- فعلى القول بالحقيقة والمجاز يكون إطلاق لفظ الأسد يراد به الحيوان المعروف المفترس, فإذا قلت: رأيت أسدًا بالأمس فالمقصود هاهنا: أنك رأيت الحيوان المفترس, لا تريد رأيت الرجل الشجاع, لماذا؟

لأنه على هذا القول أن لفظة الأسد أول ما وضعت إنما وضعت للحيوان، فالوضع سابق والاستعمال لاحق، ثم تُجُوِّز بها بعد ذلك لأن يعبر بها عن الرجل الشجاع.

وهذه الحقيقة أقسام:

أولًا: قد تكون حقيقة لغوية, والمراد بها: ما اصطلح عليه من المخاطبة من أهل اللغة, قلنا: كالأسد, فالأسد يقصد به الحيوان المفترس, فإذا أطلق أهل اللغة كلمة الأسد فالمراد بها حقيقة: الأسد.

وقد تكون هذه الحقيقة حقيقة شرعية, يعني: أن هذا اللفظ هو المستعمل في عرف الشرع, اصطلح عليه المخاطبة والمتكلمون في الشرع كلفظة الصلاة, فإنها لو وردت في لسان الشرع فالمقصود بها هذه العبادة التي هي بأفعال وأقوال مخصوصة معروفة.

وقد تكون هذه الحقيقة حقيقة عرفية, يعني: فيما تعارف الناس واستعملوه كلفظة: الدابة, فإنها في اللغة: لكل ما يدب على الأرض, يدخل فيه الإنسان, وأما في العرف فإنما تطلق على ذوات الأربع, فهذا هو المقصود بالحقيقة هاهنا.

وأما المجاز: فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح, وهذ يشعر أن اللفظ كان له وضعٌ أُستعمل فيه أولًا ثم بعد ذلك حصل الاتفاق والتجوز به إلى معنى آخر فإنهم أول ما وضعوا لفظة: الأسد وضعوها لماذا؟ للحيوان المفترس, ثم تجوزوا, (والجواز يعني: النقل) بهذا اللفظ ليعبروا به عن الرجل الشجاع, فإذا قلت: رأيت أسدًا يركب فرسًا أو يخطب على المنبر فأنت لا تريد حقيقة اللفظ وإنما تريد أنك رأيت رجلًا شجاعًا, ولكنه قيد هذا الأمر بقوله: على وجه يصح, فيصار إلى المجاز دون الحقيقة بشرطين:

- أما الشرط الأول: فهو وجود علاقة بين المعنى الأصلي الذي وضعت له الكلمة (الأسد الحيوان المفترس) والمعنى الآخر الذي استعملت فيه الكلمة

وهي (الشجاعة) ويسمى المجاز الذي علاقته المشابهة استعارة (استعرنا هذا المعنى لمعنى آخر), قال: كالمثال السابق.

إذًا: لابد من وجود علاقة, وهذا لا يعرف إلا بما تعارف عليه الناس, فالناس من قديم تعارفوا على أن الأسد يعبر به على الشجاعة, يعني لو قلت: رأيت حمارًا يخطب, هل يُفهم من كلامك أنك رأيت شجاعًا؟ لا يُفهم من كلامك أنك رأيت شجاعًا, قد يُفهم شيئًا آخر أنك رأيت بليدًا قليل الفهم أو غير ذلك, فلابد من وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الآخر.

- والأمر الثاني: وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي, يعني: لا يتصور أحد إذا قلت: (رأيت أسدًا يخطب) القرينة تمنع أن يراد هاهنا الحيوان المفترس, لماذا؟ (يخطب) هذه هي القرينة وهذا هو القيد, هذا يمنع أن يراد بهذا الخطيب الأسد.

إذًا: على قول هؤلاء قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز, والحقيقة لفظ مستعملٌ أولًا, والمجاز تجوز بهذا اللفظ إلى معنى آخر على وجه يصح, قلنا: الوجه الذي يصح لابد أن يشتمل على شرطين: على قرينة وعلى وجود علاقة بين المعنى الأول والمعنى الثاني.

ثم قال: كـ(جناح الذلّ) و(يُريد أن يَنْقَضّ). فذكر هذا مثالًا للمجاز بناءً على وقوعه في القرآن, ما وجه المجاز؟ أنهم قالوا: إن الجناح أول ما وضع وضع للطائر وإنما تُجوز به للتعبير عن الإنسان: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: 24], فجعلوا للإنسان جناحًا مع أن الأصل في استعمال الجناح أنه للطائر.

وجعلوا الإرادة للجِدار مع أنها في أصلها موضوعة للإنسان فقالوا: هذا من المجاز, ومثله أمثلة كثيرة يذكرونها: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82], فيقولون الأصل: (واسأل أهل القرية), وكذلك: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11].

يقولون هنا: المجاز بالزيادة فمن الممكن أن يكون بالزيادة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾, وبالنقص كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾, وبالنقل كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: 43], فيقولون: إن الغائط إنما وضع في أصل وضعه في المكان الواسع ثم تُجوز به للتعبير عن الخارج استقباحًا لذكر هذا الخبيث, فعُبر بالمحل عن الحالِّ فيه, يقولون: كل هذا من المجاز.

وهذه المسألة أعني مسألة الحقيقة والمجاز هي من المسائل الكبار التي اختلف فيها العلماء ما بين مثبت وناف, فكثير من المتأخرين بل جمهور الأصوليين على إثبات المجاز خاصة في المتأخرين.

ومن أهل العلم من أنكره, ومن أشهر من أنكره سواء في القرآن أو في اللغة: شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم الله, قالوا: لا يوجد مجاز لا في اللغة ولا في القرآن وهذا لم يكن معروفًا في القرون الفاضلة ولم يظهر ذلك إلا في أواخر القرن الثالث, وقالوا: إن الكلام لا يُفهم إلا في تركيبه. يعني: أنت لا تفهم كلمة (أسد) إلا في التركيب وكلمة (جناح) إلا في التركيب وكلمة (القرية) إلا في التركيب, لا تفهم كلمة في لغة العرب إلا في هذا السياق, فكلام العرب لم يأت إلا مركبًا, فتركيبه على هذه الصورة قرينة تدل على أن كل لفظٍ في موضعه بمعناه حقيقة وليس مجازًا.

وبالتالي قالوا: في مثل هذه الأمور, يعني: في قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾, قالوا: ومن قال إن الجناح لا يطلق إلا على جناح الطائر؟

(هذا أولًا) فالإنسان له جناح, ومنه قول الله عَزَّ وَجلَّ لموسى: ﴿ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ﴾ [القصص: 32], فالإنسان له جناح.

وقالوا ثانيًا في هذه الآية في قوله تعالى: ﴿ جَنَاحَ الذُّلِّ ﴾, قالوا: إنما هذا من إضافة الموصوف إلى صفته, يعني: واخفض لهما الجناح الموصوف بالذل, فأضاف الموصوف الذي هو الجناح إلى صفته وليس المقصود أن الذل له جناح لأنهم قالوا: المجاز في ماذا؟ في قولنا: ﴿ جَنَاحَ الذُّلِّ ﴾, هل الذل له جناح؟ الذل ليس له جناح, نقول: ليس هذا هو المقصود ومن راجع التفاسير وجد ذلك, وإنما هذا من باب إضافة الموصوف إلى صفته.

وفي قول الله تعالى: ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾ [الكهف: 77], قالوا: ما المانع أن تكون للجِدار إرادة وأن تحمل هذه الآية على حقيقتها خاصة أن الشرع جاء بإثبات إرادة هذه الأشياء, فأثبت أن أُحداً يُحبنا ونحبه وكان الطعام يسبح في يد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكان الحجر يسلم على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعندنا حنين الجِزع وهو جماد, فأثبت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له الإرادة، ومنه كذلك إباء السموات والأرض والجبال من حمل الأمانة، وإتيان السموات والأرض طوعا لا كرها، كل ذلك بإرادة، فلا مانع من أن نحمل هذه الآية على حقيقتها.

وقالوا كذلك في هذه الأدلة التي جاءوا بها لإثبات المجاز, قالوا: من أثبت المجاز من المتقدمين، أراد أن هذا مما يجُوز في لغة العرب, يعني: من قال بلفظ المجاز من المتقدمين كابن المُثنى, قالوا: أرادوا أن هذا مما يجوز في لغة العرب ولم يقصدوا المجاز بالمعنى المتأخر أن اللفظ وضع أولًا ثم بعد ذلك تُجُوز به إلى المعنى الآخر, وإلا فأين الدليل على أن العرب اجتمعوا وقالوا: إن هذا اللفظ وضع للأسد فننقله إلى

الحيوان المفترس والجناح وضع للطائر فننقله لوصف الذل والإرادة وضعت للكائن الحي أو للإنسان, أين هذا؟ لا يوجد هذا وليس عليه أثارة من علم.

وهناك فريق قال: بالجواز (جواز وجود المجاز) سواءٌ قالوا في القرآن أو لغة العرب أو قال بعضهم في لغة العرب دون القرآن, ومنهم: من منع كما ذكرنا.

وخلاصة القول وأوسط وأعدل الأقوال في ذلك: أن من قال بإثبات الصفات والأسماء على حقيقتها لله تعالى وأنها تثبت على الوجه اللائق دون تحريف فلا يقول: استوى بمعنى: استولى ولا اليد بمعنى: القدرة والنعمة ولا غير ذلك وإنما يكون سلفيًا في هذا الباب وفي باب الشرع لو قال: بالمجاز فخلافه مع أهل السنة يكون خلافًا لفظيًا, وأما الخلاف الحقيقي إنما يكون في من استعمل هذا الاصطلاح (أعني اصطلاح الحقيقة والمجاز) في صرف ظواهر القرآن عن حقيقتها دون دليل, لأن المبتدعة من المعتزلة والأشعرية الجهمية يقولون مثلا: يد الله يعني: قدرة الله, هل اليد بمعنى القدرة في اللغة؟

نعم تأتي بمعنى القدرة, ما المانع الذي يمنع من أن نطلق اليد حقيقة على يد الله عَزَّ وَجلَّ؟ المعنى معلوم والكيف مجهول لا مانع من ذلك خاصة أنها جاءت في أكثر من موضع بإطلاقها دون تسميتها بنعمة أو قدرة أو غير ذلك, فنقول: إذا المتكلم بالمجاز على عقيدة السلف في هذا الباب فالخلاف معه خلاف لفظي وإن كان المتكلم بها يريد بذلك نفي الصفات والأسماء وكذلك أمور المعاد والدار الآخرة من الجنة والنار والعذاب وغير ذلك يقول: إن هذه تخييلات أو غير ذلك فالخلاف معه خلاف حقيقي.

وهذا هو القول الوسط إن شاء الله في هذه المسألة, خاصة إن بعض العلماء قال: إن شيخ الإسلام ابن تيمية في آخر حياته قال: بالمجاز بهذا الضابط وهو أنه إن كانت هناك قرينة وإن كان هناك ما يمنع حمل اللفظ على ظاهره فهنا نقول: بالمجاز, ولكن

شيخ الإسلام قال: ولو قلنا بأن الخلاف لفظي فلا نعدل عن ألفاظ الشرع, لا نسميه مجازًا لأنه لم يأت في الشرع تسميته بالمجاز وإنما نقول: هذه حقيقة لغوية, هذه حقيقة عرفية, هذه حقيقة شرعية, لا نسميه بالمجاز.

ثم قال: ومنه ما استعمل في لغة أخرى وهو المعرّب كـ(ناشئة الليل) .

نقتصر على المجاز ونبدأ إن شاء الله في الدرس القادم في الكلام على المُعرَّب وكذلك على المُحكم والمتشابه.

حديثنا مازال موصولًا في التعليق على متن قواعد الأصول ومعاقد الفصول لعبد المؤمن البغدادي الحنبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وكنا قد بدأنا في الدرس الماضي الكلام على الأصل الأول من أدلة الأحكام وهو الكتاب.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فـ(الكتاب) : كلام الله عز وجل، وهو القرآن المتلو بالألسنة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور

القرآن الكريم أصل الأصول ورأس الأدلة الشرعية، وهو سبيل هداية الخلق، وكل علم ينسبه صاحبه للشرع لم يكن عليه نور من الوحي فهو جهل، فالقرآن أساس العلم بالعقيدة والعبادة والمعاملة، حجة بنفسه ، ولذا أمر الله تعالى باتباعه: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ ، وهو دليل حجية ما يأتي تبعا من الأدلة من السنة والإجماع والقياس.

قال: وهو كغيره من الكلام في أقسامه، فمنه (حقيقة) : وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له. والحقيقة كما قلنا: فعيلة، بمعنى: فاعل أو مفعول وهو مأخوذ من الحق، يعني: الثبوت، فالحقيقة يعني: أن هذا الأمر ثابت.

وأما في الاصطلاح فقال: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له. ومجازٍ وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجهٍ يصح، وهذا هو القسم الثاني من أقسام الكلام باعتبار استعماله وهو المجاز، والمجاز أصله مَجْوَز على وزن مَفْعل، مأخوذ من الجواز بمعنى: العبور.

وأما في الاصطلاح: فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح.

فقول المصنف على وجه يصح فيه صحة استعمال المجاز بشرطين:

أما الشرط الأول: فهو وجود العلاقة بين المعنى الأصلي الذي وضعت له المعنى الكلمة والمعنى الآخر.

وأما الثاني: فهو وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، فإن لم تكن هناك قرينة فالأصل حمل الكلام على حقيقته، وهذا أصل مطَّرد في صفات الله عَزَّ وَجلَّ فلا يتعذر حملها على حقيقتها، فطالما أنه لا يوجد مانع من حملها على حقيقتها فالأصل الحقيقة لا المجاز، وبينَّا اختلاف العلماء في ذلك وقلنا: أن القول الوسط إثبات المجاز إن كان بقرينة وإن وجدت العلاقة بين الأصل والمعنى.

فكثيرٌ من أئمة السُنة على إثبات المجاز خاصةً من المتأخرين، وكذلك من أئمة السُنة من أنكروا المجاز، فإن كان إثبات المجاز يؤدي إلى معنى فاسد ويُتذرع به لجحد حقائق الكتاب والسُنة ومدلولات الكتاب والسُنة فإنه يُرد, وإن لم يؤد إلى ذلك فلا ضير في إثباته.

ولذلك قال **ابن رجب** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: من أنكر المجاز من العلماء قد ينكر إطلاق اسم المجاز لئلا يوهم هذا المعنى الفاسد ويصير ذريعة لمن يريد جحد حقائق الكتاب والسُنة ومدلولاتها، ويقول: وغالب من تكلم بالحقيقة والمجاز هم المعتزلة ونحوهم من أهل البدع وتفرقوا بذلك إلى تحريف الكَلِم عن مواضعه فيُمتنع من التسمية بالمجاز وتُجعل جميع الألفاظ حقائق.

ويقول أيضًا: واللفظ إن دلَّ بنفسه فهو حقيقةٌ لذلك المعنى أو دلَّ بقرينة فدلالته بالقرينة حقيقة للمعنى الآخر فهو حقيقيٌ في الحالين، إلا من أنكر المجاز يقول: هو حقيقةٌ بهذه القرينة، ومن أثبت المجاز يقول: هو مجاز، لأنه تُجُوز به عُبر به إلى معنى آخر لوجود قرينة.

فالخلاف بين أهل السُنة في هذا الباب خلاف لفظي، وأما بينهم وبين أهل البدع فهو خلاف معنوي.

ثم قال: ومنه، يعني: من القرآن الذي نزل بلغة العرب، ومنه ما استعمل في لغة أخرى وهو المعرّب. أي: ومن القرآن ما هو مُعرّب، والمقصود بالمعرّب: ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعاني في غير لغتها، يعني: هذه اللفظة في لغة أخرى أعجمية فأخذتها العرب لتُعبر بها عن معنى موجود عندها.

وهذه مسألة خلاف بين أهل العلم هل في القرآن غير عربي؟ الذي ينبغي أن يُقال هاهنا: أنه قد قام الإجماع على عدم وجود تركيب غير عربي في القرآن، أي: لا توجد جملة أسمية أو جملة فعلية غير عربية في القرآن وهذا بالإجماع، وبالإجماع كذلك هناك من أسماء الأعلام ما هو غير عربي كإبراهيم وإسحاق فهذه أسماء أعجمية، ولذلك إذا ذُكر سبب عدم تنوينها ومنعها من الصرف، يقال: العلمية والعجمة.

إذًا: لا خلاف في وجود الأعلام الأعجمية في القرآن، ولا خلاف في نفي التراكيب الأعجمية غير العربية في القرآن، الخلاف في ماذا؟ في وجود بعض المفردات في القرآن هل هي عربية أم غير عربية وعُرّبت؟

- **فالقول الأول**: هو وقوع المعرّب في القرآن وهذا قول جمع من أهل العلم، قالوا: ودليل وقوعه ما ثبت عن عبد الله بن عباس وغيره من المفسرين بالقول في بعض الكلمات أنها غير عربية: كـ(ناشئة الليل). ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا﴾ [المزمل: 6]، فقيل: إن ناشئة الليل حبشية، قال ابن عباس: ناشئة الليل- قيام الليل بالحبشية، وهذا علقه البخاري عن ابن عباس.

وكذلك لفظة: (المشكاة). ﴿كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: 35]، فالمشكاة هي الكوة التي تكون في الجدار بلسان أهل الهند، وهذا رده بعضهم من أهل الهند قال: هذا لا يُعرف عند من يسكنون الهند.

وكذلك: والـ(استبرق). قالوا: هي فارسية، والاستبرق غليظ الديباج (الحرير الغليظ)، قالوا: اصلها: استبره- فأبدلت العرب الهاء قافًا، قال ذلك ابن قُتيبة وغيره، وغيرها من الكلمات التي ذكرها السيوطي في الإتقان وغيره. هذا هو القول الأول يقولون: القرآن فيه مفردات غير عربية, ما دليل ذلك؟ هذه الكلمات التي جاءت في تفاسير السلف، والوقوع دليل الجواز. ووقوع كلمات قليلة لا يعني خروج القرآن عن كونه نزل بلسان عربي مبين.

- **والقول الثاني**: أن القرآن كله عربي لا توجد فيه لفظة غير عربية، ولذلك قال هاهنا: قال القاضي: يعني: أبا يعلى، الكل عربي. فليس في القرآن شيء غير عربي وهو قول الشافعي كذلك، بل إن الشافعي شدد النكير في كتابه الرسالة على من ادعى أن في القرآن غير لسان العرب.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرسالة في كلامه على هذا الأصل, قال: ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما أُنزل بلسان العرب، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله.

فقال منهم قائل: إن في القرآن عربيًا وأعجميًا والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، **الشافعي هاهنا يُبرز حُجته يقول**: ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلمه يُحيط بجميع علمه إنسان غير نبي حتى لو كان عبد الله بن عباس الذي دعا له النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولذلك عبد الله بن عباس خفيت عليه بعض الكلمات التي جاءت في لسان العرب, ما كان يعلم معنى كلمة: (فَطَرَ) حتى جاء عربي وتكلم أمامه عن شِجارٍ حدث بينه وبين أعرابي آخر في بئر يقول الأعرابي: أنا الذي فطرتها، يعني: أنشأتها,

فعلم معناها من كلام الأعراب، فابن عباس ما كان يعرف معنى هذه الكلمة, فلا يُحيط بلسان العرب إلا نبي.

قال: ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، يعني: عامة الأمة تُحيط بلسان العرب، أما أن يُحيط فرد غير نبي بلسان العرب فهذا لا يكون، كما أنه لا يكون أن يُحيط فرد بسُنة النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال الشافعي: ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودًا فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسُنة عند أهل الفقه.

الضمير يعود إلى ماذا في قوله: والعلم به؟ يعني: بلسان العرب، كالعلم بالسُنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلًا جمع السُنن فلم يذهب منها عليه شيء.

ثم بعد أن بيَّن كيف لهذه الأمة أن تجمع سُنة النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن طريق ما انتشر بينها من العلم في طبقاتها قال: وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها لا يذهب منه شيء عليها ولا يُطلب عند غيرها ولا يعلمه إلا من قَبِله عنها ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلُمه منها ومن قَبِلَهُ منها فهو من أهل لسانها.

ثم بيَّن الدليل على ذلك فقال: وقد بيَّن الله ذلك في غير آية من كتابه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 192-195].

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: 37]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: 7]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3]، وقال تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28].

قال الشافعي: فأقام حُجته تعالى بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها ثم أكد ذلك بأن نفى عنه جل ثناؤه كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه، يعني: أكد في آيات ونفى غير العربي في آيات أخرى، فقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ [النحل: 103]، وقال: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ [فصلت: 44].

قال الشافعي: وعرّفنا سبحانه نعمه بما خصنا به من مكانة، فقال: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [التوبة: 128]، وقال: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ [الجمعة: 2]، وكان مما عرّف الله نبيه من إنعامه: ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ [الزخرف: 44].

فخصّ قومه بالذكر معه بكتابه، وقال: ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾ [الشعراء: 214]، وقال: ﴿ لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [الشورى: 7]، قال: وأم القرى مكة وهي بلده وبلد قومه فجعلهم في كتابه خاصة وأدخلهم مع المنذرين عامة وقضى أن يُنذروا بلسانهم العربي لسان قومهم منهم خاصة.

فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جَهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله, ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما أُفترض عليه من التكبير وأُمِرَ به من التسبيح والتشهُد وغير ذلك، فهذه الأدلة تُبين أن كل ما جاء في كتاب الله فهو عربيٌ مُبين، ولذلك قال هاهنا: وقال القاضي: الكل عربي.

ومما يدل على عربية القرآن ما سبق من قول الشافعي: أن لغة العرب مُتسعة، فنقول في هذه الألفاظ التي قال من قال فيها إنها أعجمية: نقلب عليهم الأمر، فيُقال

لهم كما قال بعض العلماء: ولماذا لا نقول إن هذه الألفاظ الأصل فيها أنها عربية ثم استخدمها غير العرب وهذه بتلك, فليس عندهم دليل على القطع بأن هذه الألفاظ غير عربية فيُقال لهم: وما المانع أن يُقال إن هذه الألفاظ عربية ولكنها استُخدمت من قِبَل غير العرب.

ولذلك قال هاهنا: وقال آخرون إن هذه عربية صِرفة ولكن لغة العرب مُتسعة ولا يبعُد أن يخفى على الأكابر ألفاظ منها، قُلنا: خفي على ابن عباس معنى كلمة: (فاطر), وكل ذلك لأن هذه اللغة لا يُحيط بها إلا نبي، فيُرجح القول الثاني: أن كل ما في القرآن عربي وليس فيه لفظة أعجمي.

قال: وفيه محكم ومتشابه. هذا تقسيم آخر باعتبار الوضوح والخفاء. المُحكم مأخوذ من أحكم بمعنى: اتقن، يُقال: بناءٌ مُحكم، أي: مأمون الانقضاض، أو هو مأخوذ من قول القائل: أحكمت فلانًا عن كذا وكذا، أي: منعته عن كذا وكذا ورددته، ومنه البيت المشهور:

أبني حنيفةَ أَحْكِمُوا سُفهاءكم ... إني أخافُ عليكم أن أغضبَا

***

ما معنى أَحْكِمُوا؟ يعني: امنعوا وردوا، ومنه: حكمة الدابة وهو اللجام الذي يمنعها، فالمُحكم: هو الذي يمتنع تأويله لأنه يدل على معناه دلالةً قاطعة ويمتنع أن يرد عليه النسخ, وهو أكثر الكتاب، فأكثر الكتاب مُحكم، ولذلك سماه الله: أمّ الكتاب، ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ [آل عمران: 7]، وأم الشيء ما يُرجع إليه، فالأم يرجع إليها ولدها، وقد وُصف الكتاب كله بالإحكام كما وُصف كله بالتشابه ووصف بعضه بالإحكام وبعضه بالتشابه.

إذًا: عندنا إحكام عام وإحكام خاص وتشابه عام وتشابه خاص، فمن الآيات التي وُصف فيها الكتاب أنه كله مُحكم قوله تعالى: ﴿ الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ

فُصِّلَتْ ﴾ [هود: 1] ، وقال تعالى: ﴿ يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ﴾ [يس: 1-2]، فهذا من الإحكام العام ومعناه: الإتقان والجودة في اللفظ والمعنى، فألفاظ القرآن في غاية البيان والفصاحة.

حتى قيل: إنك لا تستطيع أن تضع كلمة مكان أخرى تؤدي نفس المعنى في الفصاحة، بل قيل في بعض الكلمات إن هذه الكلمة لا تكون فصيحةً أبدًا إلا في هذا الموضع فقط، قال تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ ﴾ [هود: 44]، لفظة: (ابلعي) لو نظرت في كلام العلماء عن هذه اللفظة ولماذا لم يقُل اشربي مكان ابلعي لوجدت أمورًا عجيبة، حتى قال عبد القاهر: إنه لا يصلح غير هذه الكلمة في هذا الموضع، أي كلمة أخرى لا تؤدي المعنى الذي تؤديه هذه الكلمة، فهو من الإحكام العام.

لو نظرت في التفسير البلاغي وكلام علماء البلاغة في القرآن يزداد إيمانك بشكل عجيب وتعلم لماذا لم يستطع العرب أن تعارض هذا القرآن. بعض الدكاترة كنت أناقشه في أمر ما في مسألة الاسم إذا دخل عليه الألف واللام فإنها تفيد العموم, فقلت له: ودليل ذلك قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾ [النور: 31]، فقلت له: عبَّر عن الطفل بـ(الذين) فدلَّ ذلك على إرادة الجمع.

قال: قد أُسلم لك ولكن من الناحية البلاغية لماذا لم يقل أو الأطفال مع أنه في الآية التي بعدها قال: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ ﴾ [النور: 59]، لماذا لم يقل وإذا بلغ الطفل منكم الحلم؟ فقلت له: لماذا؟ هذا من الاستنباط فهو لم يقطع به ولكنه استنباط رائق جميل يُبين لك إعجاز هذا القرآن.

لأنه لما قال: ﴿ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾، فجاء بالمفرد وإن أفاد الجمع إلا أنه أراد أن طفلًا كألف طفل في هذا الموضع نظرتهم واحدة لعورة

المرأة، الطفل قبل الحلم واحد عشرة مئة نظرتهم واحدة لا ينظرون لا إلى محاسنها ولا إلى غير ذلك لأنه بريء.

ولذلك قال: ﴿ أَوِ الطِّفْلِ ﴾، فعبَّر بالمفرد باعتبار النظرة، نظرة واحدة لا تختلف، فلما جاء لبلوغ الحلم قال: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ ﴾، ما قال: الطفل، لأن الطفل إذا بلغ الحلم تختلف نظرته من واحد إلى آخر.

أمور عجيبة تُنظر في الإعجاز البلاغي في كتاب الله عَزَّ وَجلَّ، فتجعل المرء يقطع أن هذا كلام الله، ولذلك قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [الأنعام: 33].

أما التشابه العام فهو ما جاء في سورة الزمر قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ﴾ [الزمر: 23]، فوصف كتابه كله بأنه متشابه، ما معنى متشابه؟

أي يُشبه بعضه بعضًا في الكمال والجودة والإتقان والائتلاف فلا يُناقض بعضه بعضا، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82].

ووُصِف بعض القرآن بأنه مُحكم وبعضه بأنه متشابه والأصل في ذلك آية آل عمران قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [آل عمران: 7]، وهذا هو الذي اختلف فيه العلماء، فلم يختلف العلماء في أن القرآن كله وُصف بالإحكام العام أو وصف بالتشابه العام، وإنما اختلفوا في المراد من قول الله تعالى: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾.

وهذا الاختلاف سببه (الواو) التي جاءت بعد وصف القرآن بأن منه المُحكم والمتشابه، قال: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾، الاختلاف في هذه (الواو) هو الذي أدى للاختلاف في تفسير المُحكم والمتشابه.

فقال بعض أهل العلم: المحكم المفسّر، والمتشابه المجمل. وهذا قول القاضي بمعناه وإلا فقوله في العُدَّة: المُحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، يعني: هو مفهوم بنفسه لا يحتاج إلى بيان من خارج، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، وهو الذي عبَّر عنه صاحب مختصر التحرير بقوله: المُحكم ما اتضح معناه وضده المتشابه وهو ما لم يتضح معناه، فإذا كانت الآية أو الحديث اتضح معناها بنفسها أو اتضح معنى الحديث بنفسه فهذا يسمى مُحكم، وإن احتاجت إلى بيان من غيرها فهذا يسمى متشابه، وهذا القول الأول.

وقال ابن عقيل : المتشابه ما يغمض علمه على غير العلماء المحققين. وهذا على أن (الواو) عاطفة، لأن الله قال: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ ﴾، فمن قال: إن (الواو) عاطفة قال: إن العلماء الراسخين يعلمون تأويل هذه الآيات أي تفسيرها لتعليم الله تبارك وتعالى لهم.

فقالوا: المتشابه ما يغمض علمه على غير العلماء المحققين، كالآيات المتعارضة. والأولى أن يُقال: الآيات التي ظاهرها التعارض، لأن الآيات لا تتعارض في نفسها وإنما تتعارض في ذهن من نظر فيها.

كقول الله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [القصص: 56]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى:

52]، ففي آية نفى الهداية عن الله وفي آية أثبت الهداية فهذه الآيات ظاهرها التعارض، ويُفك هذا التعارض لو علمنا أن الهداية قسمان:

هداية دلالة وإرشاد- وهي التي أثبتها الله لنبيه ولأهل العلم.

وهداية توفيق- وهي التي نفاها الله عَزَّ وَجلَّ عن نبيه فمن دونه من عباد الله المؤمنين.

ومثله كذلك قوله تعالى ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ مع قوله تعالى ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ فالسؤال المثبت غير السؤال المنفي، وفي مثل هذا ألف العلامة الشنقيطي كتابة دفع إيهام الاضطراب.

إذًا: هذا هو القول الثاني، القول الثاني: أن المُحكم هو ما علِمَه أهل العلم المحققون، والمتشابه ما غمض على غيرهم.

قال: وقيل الحروف المقطعة.

هذا قول ثالث في المتشابه. الحروف المقطعة، وهي حروف المباني الموجودة في أوائل سور معينة في القرآن الكريم كالبقرة، وطه ويس والحواميم. وهذا نسبه ابن كثير إلى مُقاتل ابن حيان، وقال ابن تيمية: يُنسب أو يُروى عن ابن عباس، وهذا قولٌ ضعيف ولذلك صدره بقوله: وقيل.

وقيل : المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه القصص والأمثال.

فهذا قول رابع في المسألة، فالمُحكم: هو الوعد والوعيد والحرام والحلال، يريد ما استُفيد الحكم منه، والحكم يُستفاد من الأمر والنهي.

والمتشابه القصص والأمثال. يعني: ما لا يفيد حكمًا، وهذا قول ضعيف كذلك, لماذا؟ لأن الأمثال يُعرف معناها وتُستفاد منها الأحكام، ولذلك قال الله عَزَّ وَجلَّ:

﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت: 43]، فدلَّ ذلك على أنها تُعقل.

ولو قيل: إن القصص من المتشابه، بمعنى: وجود شبه كما قال ابن تيمية: والأمثال (يعني: القصص الأمثلة) هي المتشابه عند كثير من السلف وهي إلى المتشابه أقرب من غيرها لما بين المُمثِل والمُمَثَل به من التشابه, وعقل معناها هو معرفة تأويلها الذي يعرفه الراسخون في العلم دون غيرهم" يقول: إن هذه الأمثال التي ذُكرت في القرآن ضُربت لمعان، فالذي يُمعن النظر في هذه الأمثال يستطيع أن يستخرج المعاني ولا يفعل ذلك إلا الراسخون في العلم.

ثم قال: والصحيح أن المتشابه ما يجب الإيمان به ويحرم تأويله. الصحيح أن المتشابه ما يجب الإيمان به، لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال عن أهل الإيمان يقولون: ﴿ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران: 7]، فالأصل: أنك تؤمن بكل ما جاء في القرآن والسُنة.

ويحرم تأويلها. يحرم تأويل هذا المتشابه بلا دليل وقرينة وإلا فالأصل: أن المتشابه يُرجع به إلى المُحكم لتفسيره, وأما إن لم يكن هناك دليل فهو من التحريف، ما الدليل على أنه إن كانت هناك قرينة فإن هذا المتشابه يُؤول؟ قوله تعالى هذا على سبيل المثال: ﴿ أَتَى أَمْرُ اللَّهِ ﴾ [النحل: 1]، ما المقصود بأمر الله؟ الساعة، يوم القيامة هل أتت؟ ما أتت، إذًا: ما المقصود بقوله: ﴿ أَتَى أَمْرُ اللَّهِ ﴾؟ أي: سيأتي لا محالة أمر الله، ما الدليل على هذا التأويل؟ قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾، فلما قال: ﴿ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾، دلَّ ذلك على أنه لم يأتي بعد.

وما الدليل على أنه من التحريف إن لم تكن هناك قرينة؟ قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: 5]، فسره أهل البدع: بالاستيلاء، هل هناك

دليل أو قرينة؟ ليست هناك دليل أو قرينة تمنع حمل اللفظ على ظاهره، والله في سبع آيات قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فدلَّ ذلك على أنه أراد ذلك, فمن صرفه إلى الاستيلاء فهذا من التحريف وهو من القول على الله بغير علم، وكل آيات الصفات من المحكم من جهة معانيها.

ثم قال المصنف: كآيات الصفات. وهذا القول فيه نظر، فآيات الصفات لا يُطلق عليها أنها من قبيل المتشابه بل هي متشابهة من وجه مُحكمة من وجه آخر، مُحكمة من أي وجه؟ من جهة المعنى، فإننا نعلم معاني الصفات، نعلم معنى اليد ومعنى القدرة ومعنى الرجل ومعنى العين ومعنى الغضب ومعنى الرضا ومعنى الفرح ومعنى الإتيان, كل هذه الصفات لله تبارك وتعالى نعلم معانيها.

أما الكيف: ليس كمثله شيء، فالكيف لا نعلمه لأننا لم نر الله ولم نر مثيلًا له ولم يأتنا خبر مُصدق عن معصوم عن نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فالصحيح: أن آيات الصفات مُحكمة من جهة المعنى متشابهة من جهة الكيف لاستئثار الله تبارك وتعالى بالعلم بها، ولذلك قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

فهذا كلام هؤلاء في المُحكم والمتشابه، والأظهر كما استظهره الشارح أن المُحكم: ما عُرف المراد منه إما بالظهور، أي: ظهور المعنى كأن يكون نصًا أو أن يكون ظاهرًا، هناك معنيان أحدهما أرجح في المعنى من الآخر، وإما بالتأويل، يعني: جاءت قرينة صرفت المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، فهذا أيضًا من المُحكم.

وأما المتشابه ما خفي معناه حيث يشتبه على بعض الناس، ولكن من رد المتشابه إلى المُحكم تبيَّن له المراد وتعين له وجه الصواب، ومن اقتصر على المتشابه ضل سواء السبيل, وهذا حال أهل الكفر وحال أهل البدع يتركون المُحكمات ويستدلون بالمتشابهات، **«أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةَ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ»**، **«مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ»**،

هذا من المتشابه, لماذا؟ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**من أراد أن ينصح لذي سلطان**»، ولأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا الحديث قال: «**عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**»، ولأنه قال لموسى وهارون: اذهبا فرعون، ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا ﴾ [طه: 44]، فهؤلاء يستدلون بالمتشابهات ويتركون المُحكمات.

وكذلك النصارى يقولون: عندكم في كتاب الله ما يدل على أن عيسى ابن الله وأنه من الله، فقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ ﴾ [النساء: 171]، فهل كلام الله مخلوق؟ فنقول لهم: ليس بمخلوق، يقولون: قال الله: ﴿ وَكَلِمَتُهُ ﴾، فعيسى كلمته فهو منه فما الجواب؟ أنه خُلق بالكلمة ولم يكن هو الكلمة، فعيسى خُلق بكن ولم يكن هو كن، من قال هذه الجملة؟ مشهورة عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وأما من قالها من المتقدمين فهو الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رده على بشرٍ المريسي, وإن اشتهرت بعد ذلك عن شيخ الإسلام ابن تيمية.

﴿ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾، يقولون: هذا يدل على أن عيسى من الله فهو ابنه، فما الجواب؟ نقول: إن الإضافة هاهنا إضافة تشريف وليست إضافة صفة إلى موصوف، من يستطيع أن يُفرق بين إضافة التشريف والصفة؟ إن كان المضاف عينا تقوم بنفسها ويُتصور انفصالها عما أُضيفت إليه فهذا من باب إضافة التشريف، ناقة الله، بيت الله، فيُتصور أن يوجد البيت منفصلًا والناقة منفصلة.

إنما يد الله هل يُتصور اليد منفصلة، السمع منفصل، الكلمة منفصلة؟ لا يُتصور، الروح منفصلة؟ نعم لأن الروح بمعنى: الخلق فهي منفصلة، فهنا الإضافة إضافة تشريف، هل هناك آيات في القرآن كهذه الآية؟ نعم، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ﴾ [الجاثية: 13].

فالنصارى احتجوا بهذه الآية على أن عيسى ابن الله ولم يرجعوا إلى قوله تعالى في عيسى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ﴾ [آل عمران: 59]، ومن المتشابه مالا يعلمه إلا الله تعالى مثل كيفية الصفات وما في اليوم الآخر مما أخبر الله، يعني: من الحقائق وكيفيتها وإلا فإنا نعلم أن في اليوم الآخر الجنة والنار والميزان وغير ذلك، وهذا لا يُسأل عنه لتعذر الوصول إليه.

ما الحكمة من ابتلاء الله بالمتشابه؟ ولماذا لم يكن الشرع كله محكمًا؟ قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ومن حكمة خطاب الخلق بالمتشابه الذي لا يُفهم معناه –أي بعضهم وإلا فليس في القرآن ما غمض معناه على جميع أهل العلم– اختبارهم وامتحانهم بالإيمان بما لا يعلمون معناه، يدل على ذلك قوله تعالى على الراسخين: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران: 7]، وهذا كلام الشنقيطي في المذكرة.

إذًا: سبب وجود التشابه في كتاب الله وفي سُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما هو لامتحان والابتلاء.

وللخطيب البغدادي كلام طيب يتعلق بمبحث المحكم والمتشابه في الفقيه والمتفقه، فليراجع لمزيد فائدة.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية الكلام على الأصل الأول وهو الكتاب.

السُّنة

قال المصنف: الأصل الثاني: السنة, قال: و(السنة) : ما ورد عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول غير القرآن أو فعل أو تقرير.

ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ السنة بعد أن ذكر القرآن, والسر في ذلك أن كل دليل سوى الكتاب والسُنة يُستدل به في الشرع يُستنبط منهما وتظهر حجته من خلالهما، كما أن السنة مبينة لمجمل القرآن، ولذا كان القرآن أحوج للسنة من السنة للقرآن.

والسُنة سبق بيان حدِّها من جهة اللغة لما تكلمنا في الحكم التكليفي الذي هو المندوب عرَّجنا على الكلام عن السُنة، ولاشك أن السُنة حُجةٌ وأصلٌ من الأصول التي يُعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية وقد دلت الأدلة على ذلك ومنها :قول الله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [النساء: 136]، والإيمان بالرسول يقتضي أن تُصدق بكل ما أخبر وأن تنفذ كل ما طلب صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تصديقه فيما جاء به من خبر، وفعل ما ندب إليه وأمر والكف عما نه عنه وزجر.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: 31]، فعلّق في هذه الآية برهان محبة الله على متابعة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولذلك حدَّ العلماء متابعة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنها أن تفعل كما فعل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل أنه فعل على الوجه الذي به فعل، وأن تترك ما تركه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل أنه ترك على الوجه الذي به ترك.

فالمتابعة بناءً على هذا القيد قائمةٌ على أمرين: متابعة في الصورة وفي القصد- أن تفعل كما فعل لأجل أنه فعل، فأنت ما تقصد بمتابعتك إلا ابتغاء مرضات الله ومتابعة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكل آية تدل على وجوب طاعة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هي دليل على اعتبار السُنة وحُجية السُنة.

ولذلك احتج ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ على أم يعقوب، امرأة من بني أسد بقول الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: 7]، على حجية السنة في تقرير الأحكام. فهذه الآية نص في وجوب العمل بسُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [القصص: 50]، قال: ﴿ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ ﴾، يستجيبوا للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في ماذا؟ فيما جاء به من سُنة قولية وفعلية وتقريره، الذي لا يستجيب للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مُتبع لهواه، قال: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ ﴾، فالسُنة حُجةٌ من حُجج الشرع وهذا بالإجماع ولا يُخالف في ذلك إلا من لا دين له.

وأما حدها فقال: و(السنة): ما ورد عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ من قول غير القرآن أو فعل أو تقرير. السُنة القولية كحديث إنما الأعمال بالنيات، والسُنة الفعلية كقول عائشة رضي الله عنها: "**كان يعجبه التيمن في طهوره**..." و السُنة التقريرية كإقراره الجارية على أن الله في السماء، وإقراره حبر اليهود بل ضحكه تصديقا له، وإقراره خالدا رضي الله عنه على أكل لحم الضب..

بعد أن ذكر هذا الحد قال: ف(القول) حجة قاطعة يجب على من سمعه العمل بمقتضاه.

(القول) حجة قاطعة، قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ حجة قاطعة؛ لأن قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لا يحتمل ولذلك كان حُجةً قاطعة على من سمعه سمعا مباشراً من رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، كأصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

لا يحتاجون للنظر في الإسناد لأنهم سمعوا ذلك سمعا مباشرا بلا واسطة, وما تفرعت السُنة بعد ذلك إلى متواتر وآحاد إلا بسبب البُعد عن سماع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونشوء علم الإسناد وسلسلة الرجال، فهذا الذي أدى إلى تصنيف العلماء وتفريقهم بين المتواتر والآحاد على ما سيأتي.

فإذا سمع الصحابي حديثًا من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يجوز له أن يخالفه إلا إذا علم أنه نُسخ أو أن هناك ما يُخصصه أو ما يُقيده, وأما بخلاف ذلك فإنه لا يُخالفه، ويدخل في ذلك أيضا كل من ثبت عنده صحة نسبة هذا القول للنبي صلى الله عليه وسلم، فإنه يجب عليه كذلك العمل بمقتضاه حسب حكمه الإيجاب أو الندب أو غير ذلك.

قال الشافعي رحمه الله : ولا أعلم من الصحابة ولا من التابعين أحدا أُخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا قبل خبره ، وانتهى إليه ، وأثبت ذلك سنة .. وصنع ذلك الذين بعد التابعين ، والذين لقيناهم ، كلهم يثبت الأخبار ويجعلها سنة ، يحمد من تبعها ، ويعاب من خالفها ، فمن فارق هذا المذهب كان عندنا مفارق سبيل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل العلم بعدهم إلى اليوم ، وكان من أهل الجهالة.

وقد دل على حجية سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ فنفى عنهم الإيمان لانتفاء تحكيمهم سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والرضا بها والتسليم لها.

وقال تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ وسبق بيان كيف استدل بها ابن مسعود رضي الله عنه.

وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ القُرآنَ وَمِثلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبعَان عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيكُم بِهَذَا القُرآنِ، فَمَا وَجَدْتُم فِيهِ مِن حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدتُم فِيهِ مِن حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ)

وغير ذلك مما هو معلوم لأهل الإسلام علم اليقين.

قال المصنف: فـ(القول) حجة قاطعة يجب على من سمعه العمل بمقتضاه. ثم دلل على ذلك فقال: لدلالة المعجز على صدقه. ما المعجز؟ القرآن معجز, والقرآن دلّ على صدق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما دلّ العقل على صدقه.

أما دليل القرآن على صدق النبي: هو ما أخبر به من المغيبات التي لم تقع إلا بعد موته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما في عصره: فهو تحدي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لهؤلاء بأن يأتوا بمثله، قال تعالى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88].

قال الإمام الدارمي في رده على الجهمية: ثُمَّ نَدَبَهُمْ جَمِيعًا إِلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ تَخَرُّصًا وَتَعَلُّمًا مِنَ الْخُطَبَاءِ وَالشُّعَرَاءِ وَغَيْرِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ؛ فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: {فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} ، وَيَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ، {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} فَلَمْ يَقْدِرِ الْجِنُّ وَالْإِنْسُ عَرَبُهَا وَعَجَمُهَا، مِنْ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ، وَعُلَمَاءِ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ أَنْ يَأْتُوا بِسُورَةٍ وَلَا بِبَعْضِ سُورَةٍ، وَلَوْ عَلِمُوا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا لَدَعَوْا شُهَدَاءَهُمْ إِلَى ذَلِكَ، وَبَذَلُوا فِيهَا الرَّغَائِبَ مِنَ الْأَمْوَالِ وَغَيْرِهَا لِخُطَبَائِهِمْ وَشُعَرَائِهِمْ، وَأَحْبَارِهِمْ، وَأَسَاقِفَتِهِمْ، وَكَهَنَتِهِمْ وَسَحَرَتِهِمْ أَنْ يَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهَا، تَصْدِيقًا لِمَا ادَّعَوْا مِنَ الزُّورِ تَكْذِيبًا بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّى

يَأْتِي الْمَخْلُوقُ بِمِثْلِ كَلَامِ الْخَالِقِ؟ وَكَيْفَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ؟ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَلَنْ تَفْعَلُوا} فَلَنْ تَفْعَلُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَكَمَا أَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَلَيْسَ كَكَلَامِهِ كَلَامٌ."

وعجزهم ليس لصَرف الله لهم كما تقول المعتزلة.

المعتزلة يقولون: إنما عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن بسبب الصَّرفة، أن الله صرفهم، أي كان في استطاعتهم أن يأتوا بمثله ولكن حال الله بينهم وبين أن يأتوا بمثله، فما الإعجاز في ذلك إذن؟ كانت عندهم الملكة والمُكنة التي جعلتهم يبلغون المرتبة العليا في لغة العرب ومع ذلك عجزت قريحتهم عن أن تأتي بمثل هذا القرآن, بل عن أن تأتي بسورة من مثله.

فالمعجز دلّ على صدق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ما وجدنا حديثًا صحيحًا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخالف القرآن، وهذا يدل على صدق كلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فإنه طيلة مبعثه طيلة ثلاث وعشرين سنة ظل يُحدث الناس ويذكر لهم أحاديث وما وجدنا حديثًا واحدًا ثبت عنه خالف آية من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهذا يدل على صدقه.

قال: وأما (الفعل). هذا هو الذي وقع فيه التقسيم، إذًا: من سمع القول من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا حُجة عملية قاطعة، والفعل يحتمل, قد يكون خاصًا بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قد يكون مما يشرك فيه الأمة، قد يكون من الجِبلَّة، ولذلك قسموا الفعل الوارد الصادر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل وضعت في ذلك مؤلفات مستقلة لأهمية هذا المبحث في بيان أحكام الشريعة.

فقال: وأما (الفعل) فما ثبت فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود , وغيرهما فلا حكم له. ما المقصود بالجِبِلَّة؟ يعني: الطبيعة والخِلقة هو من طبيعة المخلوق وفِطرته، يقال: جَبَلَهُ اللَّهُ عَلَى الكَرَمِ : أي فَطَرَهُ وَطَبَعَهُ عَلَيْهِ، فمن أفعال الجبلة أن المخلوق يقوم ويقعد وينام ويركض ويأكل ويشرب, فهذا لا حكم له في ذاته لأنه ليس من باب

التكليف، وهذا اختيار المصنف، وإلا فقد أختلف فيه أهل الأصول بين الإباحة والندب والوجوب والأخير غريب كما ذكر المرداوي في التحبير. إذًا: هذا هو النوع الأول من أنواع الفعل وهو ما ثبت فيه أمر الجِبِلَّة، فهذا لا حكم له.

أي لا يُقال فيه: إنه واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو غير ذلك، لا يأخذ حكمًا من الأحكام التكليفية، لأنه وقع بمقتضى الجِبِلَّة إلا إذا كان هذا الفعل على هيئة وصفة معينة.

أما إن كان على صفة معينة كأن يكون أكله على صفة معينة يأكل باليمين ولا يأكل بالشمال، يأكل بأصابع معينة, يُسمي قبل أن يأكل، يأكل مما يليه، يشرب جالسًا ولا يشرب من فم القِربة، يشرب ثلاثًا، أما نومه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينام على جنبه الأيمن بأذكار معينة، فلو نظرنا إلى هذه الأفعال لوجدنا أن هذه الأفعال في أصلها جِبِلَّة، النوم والأكل والشرب، ولكن زادت عليها هذه الصفة, فهذا مما يُشعر بالقُربة؛ أنه فعل ذلك من أجل القُربة والطاعة, فإن كان كذلك فله حكم شرعي، قد يكون هذا الحكم مندوبًا أو يكون واجبًا كالأكل باليمين فالأكل باليمين واجب, أما النوم على الجنب الأيمن فهو مستحب وليس بواجب لأنه من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إذًا الصورة الأولى: أن يقع جِبِلَّةً.

الصورة الثانية: أن يكون جِبِلةً ولكن له صفة وهيئة معينة.

الثالثة: وما ثبت خصوصه به. وهي الأفعال التي اختص بها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قبل أن ننتقل لهذا القسم أقول في القسم الأول وهو الأفعال الجِبِلية: بعض العلماء قال: هذه أيضًا مما يُتأسى فيها برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, بل من الصحابة من كان يفعل ذلك وهو ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لشدة تحريه لسُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى فيما فعله جِبِلَّة, هذا من الصحابة.

وأما من الأئمة فقد قال أحمد رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ و رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما بلغني حديث عن رسول الله إلا عملت به، وبالتالي احتجم وأعطى الحجام دينارًا, لماذا؟ لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ احتجم وأعطى الحجام دينارًا, واختبأ عند صاحبه ثلاثة أيام ثم تحول، اختبأ عند صاحبه لما كان ما كان من أمر الفتنة فتنة خلق القرآن اختبأ عند صاحبه ثلاثة أيام لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لما صعد غار ثور في هجرته اختبأ ثلاثة أيام، هذه الأيام الثلاثة وقعت قصدًا أم بغير قصد؟ بغير قصد، فاختبأ ثلاثة أيام ثم تحول ليختبئ عند غيره وقال: ما كان لي أن أفعل بحديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الرخاء وأتركه في الشدة.

وأما الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد ورد عنه أنه شرب مرة قائمًا لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ شرب مرة قائمًا مع علمه بالأحاديث التي وردت في النهي عن الشرب قائمًا، فهذا ثابت عن بعض الصحابة وعن أحمد وعن الشافعي وهم من أحرص الناس على الاقتداء بالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

وهذا مما حدا ببعض العلماء وهو أبو إسحاق الإسفراييني أن يقول: إن هذا مذهب أكثر المُحدِّثين، فأكثر المحدِّثين على الاقتداء بالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ حتى في الأمور الجِبِلِّية، لقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21].

والقول الوسط في ذلك: أن هذا الاقتداء لا يكون من باب السُنة الراتبة وإنما يُفعل حينًا فهذا قولٌ وسط لا أن يؤخذ هذا من باب السُنة الراتبة وإنما يُفعل حينًا كما فعل السلف الصالح.

عبد الله بن عمر رضي الله عنهما بال حيث بال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وهو ممن كان يرى الاقتداء بالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ حتى في الأمور الجبلية . لم يرد ذلك عن غيره من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، ومع ذلك: لا يُساء الأدب مع ابن عمر ولا يقال:

خالف هدي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو غير ذلك، وإنما نقول: إن الصحيح أن الواحد لو فعل ذلك حينًا فهو جائز وعليه يُحمل قول من قال: بالندب في مثل هذه الأمور

فالقسم الثالث: وهو ما ثبت خصوصه به صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. هذا خاص بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يشركه فيه معه غيره، قال: كقيام الليل فلا شركة لغيره فيه، فمن خصائصه وجوب قيام الليل لقول الله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [المزمل: 1-2]، وقيل: إن هذا الوجوب قد نُسخ.

وكذلك من خصائصه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الوصال في الصوم، وكذلك الزيادة على أربع في النكاح، وكذلك النكاح بالهبة، أن تهب المرأة نفسها لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وغير ذلك من الأمور التي ورد فيها فعلٌ دلّ الدليل على خصوصية النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذا الفعل وإلا فالأصل التَّأسِّي برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فمن ادعى الخصوصية في فعل فعليه أن يأتي بالدليل، لقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير هذه الآية قال: هذه الآية الكريمة أصلٌ كبير في التَّأسِّي برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أقواله وأفعاله وأحواله, إذًا: هذا هو القسم الثالث، ما كان خاصًا بالنبي فلا يجوز لأحد أن يقتدي به فيه.

القسم الرابع: ما فعله بيانًا. يعني: بيانًا لمُجمل في القرآن، جاء أمر في القرآن وهذا الأمر مُجمل, ففعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذا الفعل بيانًا لهذا المُجمل.

قال: كقوله «صلّوا كما رأيتموني أصلي». لأن الله تعالى قال: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ [هود: 114]، ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾, كيف نقيم الصلاة؟ لم يرد في القرآن عدد الركعات ولم يرد كيفية الصلاة فبينها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ولكن هذا المثال فيه نظر لماذا؟

لأن بيان النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ للصلاة لم يكن بفعله فقط وإنما بينه بفعله وقوله كما في حديث الرجل اذي أساء في صلاته, وكما في غير ما حديث عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بيّن كيفية الصلاة بقوله كما بيّنها بفعله.

فبيانه للصلاة لم يكن بيانًا مجردًا بالقول وإنما اشترك فيه القول والفعل وأفضل منه، يعني: أفضل في الاستدلال قول الله تعالى عن الزكاة: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: 141]، فهذا مُجمل هو بَيّنٌ في وجوب الزكاة، مُجمل في المقدار فقال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «وَفِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»، وقال: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ»، فبيّن هذا الْمُجمل.

فإذا جاء في القرآن أمر مُجمل وبيَّنه النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بفعله فإنه يأخذ حكم هذا الْمُجمل, فإن كان الْمُجمل واجبًا كان فعله واجبًا وإن كان الْمُجمل مندوبًا كان فعله مندوبًا كما سيأتي في الأمثلة.

قال المصنف ضاربًا المثال أيضًا: كقطع يد السارق من الكوع. الله تعالى قال في القرآن: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: 38]، جاء في حديث عمرو بن شُعيب عن أبيه عن جده رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ أنه قال: أمر رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بقطع السارق الذي سرق رداء صفوان من المفصل، والمراد به الكوع، والكوع: هو هذه العظمة التي تلي الإبهام، وهذه العظمة التي تلي الخنصر هي الكُرسوع, وهذا يسمى بالمفصل أو الرُسغ.

فكان النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يقطع من عند الكوع بيانًا للمُجمل الذي ورد في الآية: ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾، وهذا على قول وإلا فإن الشارح يقول: وتمثيل المصنف بذلك مبني على أن اليد في آية السرقة مُجملة وليس الأمر كذلك، لأن اليد إذا أُطلقت في الشرع تناولت إلى الكوع ولا تتعداه إلا بدليل، اليد إذا أُطلقت فإنها تتناول ما يصل

إلى الكوع، يعني: يُعنى بها كف اليد إلى الكوع، ولذلك لما ذكر آية الوضوء قال: ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة: 6].

قال: فهو معتبر اتفاقاً في حق غيره. يعني: ما فعله النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعتبرٌ في حق غيره من الأمة وهذا بالاتفاق لأنه تشريع داخل في عموم قول الله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾.

هذا المُجمل قد يكون واجبًا وقد يكون مندوبًا، فإذا فعله النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ففعله يأخذ حكم هذا المُجمل، مثال الواجب المُبين لمُجمل واجب في القرآن قول الله تعالى: ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: 6]، فبعض العلماء قال: إن (الباء) للتبعيض وبالتالي اكتفى بمسح ناصية الرأس أو أي جزء من أجزاء الرأس وقال: إن هذا يُجزئ.

ولكننا لو نظرنا إلى سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لوجدناه قد مسح الرأس كله، مسح الرأس في الآية واجب لأن الله أمر به والأصل في الأوامر أنها للوجوب، فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ واجب، فعل النبي الذي بيّن به هذا المُجمل وهو أنه مسح رأسه كلها هذا واجب، إذًا: صار مسح الرأس كله واجبًا.

وأما من قال: إن الباء للتبعيض فهذا قول ضعيف.

أولًا: لأن بعض العلماء قال: إن هذا القول لا يكاد يُعرف عن أحد من العرب، أن هناك باءً تسمى بباء التبعيض وإنما الباء هاهنا للإلصاق، وقالوا: إن في الآية قلبًا فهي في تقدير فامسحوا رؤوسكم بالماء، نص على ذلك صاحب التحبير شرح التحرير في باب الحروف وكذلك ابن هشام وكذلك الذهبي رَحِمَهُ اللهُ في السيَّر لما تكلم على هذه الآية قال: إن هذا من باب المقلوب، فتأويل الآية امسحوا رؤوسكم بالماء، هذا مثال للواجب.

ومثال للمندوب قول الله تعالى: ﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ [البقرة: 125]، ﴿ وَاتَّخِذُوا ﴾، هذا أمر والأصل في الأمر أنه للوجوب, ومع ذلك اتفق العلماء على أن صلاة ركعتين خلف المقام من المستحب لا من الواجب, وأنه إن صليت في أي مكان بعد الطواف فإن هذا يُجزئ ولكن الأفضل أن تصلي خلف المقام، نقل هذا الإجماع ابن عبد البر في التمهيد.

إذًا قوله: ﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾، كيف نصلي؟ هل نصلي فوق المقام؟ هل نصلي أربعًا؟ هل نصلي ركعتين؟ هل نصلي ثلاثًا؟ هذا مُجمل فبيّنه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بصلاة ركعتين، فعله هذا مندوب أم واجب؟ مندوب وهو مستحب.

إذًا: الآية: ﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾، حكمها الندب أم الوجوب؟ حكمها الندب، ولكنَّ الذي ينبغي أن يُعلم أن كل هذا واجب في حق النبي ابتداءً ليحصل به البلاغ, فلن يحصل البلاغ إلا بذلك.

فإذا بلَّغ صار ما هو مندوب للأمة مندوبًا له وما هو واجبٌ على الأمة واجبًا عليه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أما في ابتداء الأمر فالمندوب للأمة واجب على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأنه لن يحصل البلاغ إلا بذلك.

هذا القسم الرابع: ما فعله جِبِلَّة، ما ظهر فيه قصد القُربة في الفعل الجبلي، ما كان خاصًا به صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ما فعله بيانًا لمُجمل في القرآن.

قال: وما سوى ذلك فالتشريك. يعني: ما سوى هذه الأقسام الأربعة فالأصل أنه وأُمته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شركاء في حكم هذا الفعل وليس خاصًا به صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الأصل فيه التأسي والاتباع.

قال: فإن عُلم حكمه من الوجوب والإباحة وغيرهما فكذلك اتفاقاً. إن عُلم حكمه من الوجوب فهو واجب، من الإباحة فهو مباح، من الندب فهو مندوب،

فهذا لا خلاف فيه, لماذا؟ لأن الشرع جاء ببيان حكمه، وإن لم يُعلم فهذا الذي وقع فيه الخلاف.

إذًا: لم يقع الخلاف في الفعل الجِبِلي ولا فيما قُصد به القُربة ولا في الخصوصية ولا ما كان بيانًا لمُجمل ولا ما عُلم حكمه من الأفعال التي يشترك فيها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع أُمته هذا لم يقع فيه الخلاف.

وإنما الذي وقع فيه الخلاف ما لم يظهر حكمه، فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعلًا ولم يظهر حكمه، هل هو واجب؟ هل هو مندوب؟ هل هو مباح؟ وهذا الذي من أجله عُقد هذا الباب لبيان الراجح في هذا الحكم.

قال: وإن لم يُعلم ففيه روايتان. يعني: فيه روايتان عن الإمام أحمد, لأن صاحب المتن حنبلي المذهب ففيه روايتان عن أحمد.

- إحداهما: أن حكمه الوجوب، أي: إنه واجب علينا، كقول أبي حنيفة وبعض الشافعية، وهو قول مالك وأبي حنيفة وبعض الشافعية.

ما الدليل على ذلك؟ الدليل الآيات والأحاديث التي وردت بالأمر باتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقالوا: إن الأمر للوجوب، كقول الله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: 63]، فقالوا: فهذا وعيد وتحذير من مخالفة أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وذهبوا في أن الأمر هاهنا مُفرد الأمور, والأمر الذي مفرده الأمور هو بمعنى: الشأن لا الطلب الذي يقتضي الوجوب كما سبق، فقالوا معنى الآية: فليحذر الذين يخالفون عن أموره عن شؤونه، فهذا يدل على أن الاقتداء بكل شؤونه واجب.

ورد من قال بخلاف ذلك بأن لفظ الأمر حقيقةً إنما ينصرف إلى القول بالإجماع أن الأمر هو مُفرد الأوامر وهذا ينصرف إلى القول بالإجماع، قال ذلك الشوكاني في

إرشاد الفحول، ولذلك لو رجعنا إلى حد الأمر نقول: إنه هو ما دلّ على طلب الفعل على سبيل الوجوب, هذا من جهة الشرع.

وأما من جهة اللغة وما ينصرف إليه الذهن ابتداءً: أنه لفظٌ أو قولٌ دلّ على طلب الفعل وإيقاع الفعل على سبيل الوجوب فينصرف ابتداءً إلى القول، خرجت هذه الآية.

وكذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: 7]، ما الرد على هذه الآية؟ كيف نرد على من استدل بهذه الآية على أن فعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ المجرد عن القرائن يُحمل على الوجوب؟ إن يُقصد بها الأمر من الآية لأنه قابل بين أمرين: قال: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ ﴾، ﴿ وَمَا نَهَاكُمْ ﴾، فدلّ على أن الإتيان هاهنا المقصود به الأمر لأنه قابله بالنهي.

فهذا القول الأول وهو: أنَّ فعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ المجرد عن القرائن يُحمل على الوجوب.

- **القول الثاني:** أنه يُحمل على الندب, وهذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد وهي أنه يدل على الندب، قال المجد ابن تيمية: نقلها إسحاق بن إبراهيم والأثرم وجماعة عنه، يعني: عن أحمد بألفاظ صريحة وهو قول في مذهب أبي حنيفة وقول لبعض الشافعية وهو قول الظاهرية.

ما الدليل على ذلك؟ قال: لثبوت رجحان الفعل دون المنع من الترك، وهذا دليل القائلين بالندب، وهو أن الفعل أرجح من الترك، لأن فعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ له يدل على مشروعيته، النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ طالما فعل فعلًا فهذا يدل على مشروعية هذا الفعل، وأقل أحوال المشروع أن يكون مندوبًا فمن زاد على ذلك فعليه الدليل,

لماذا؟ لأن الزيادة تكليف ولا تكليف إلا بدليل ونص, والأصل عدم التكليف خاصة أن الواجب أثقل في التكليف من المندوب.

وأما ما استدلوا به من قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، استدلوا بهذه الآية كذلك على الوجوب، فقد قال الشوكاني وغيره: ولو كان الفعل واجبًا لقال تعالى: لقد كان عليكم في رسول الله أسوة حسنة, فإن (عليكم) من الألفاظ التي تدل على الوجوب، فدلّ على عدم الوجوب, ولما ندبنا للتأسِّي به ارتقى عن الإباحة، لأن هناك من الأفعال ما هو مباح.

فلما حثنا وندبنا إلى التأسِّي قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، دلّ ذلك على أنه أرفع وأرقى وأعلى منزلة من المباح الذي هو مستوي الطرفين, وما زاد عن الندب الذي ظهر فيه قصد القُربة فلابد فيه من دليل.

وقيل: الإباحة. وهذا القول الثالث في المسألة وهو أن الفعل للإباحة حملًا على أقل الأحوال وهذا قول ضعيف، لماذا هذا قول ضعيف؟ لأنه يُبطل التأسِّي بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وترد عليه هذه الآية ردًا صريحًا، وتوقف المعتزلة في ذلك ولا شأن لنا بالمعتزلة فلا مدخل لهم في هذا الباب.

ثم رجح المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الوجوب، قال: والوجوب أحوط.

لكن الراجح والله أعلم: أن فعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المجرد عن القرائن محمول على الندب ومن حمله على الوجوب فعليه الدليل، وأما من فعله احتياطًا فهذا جانب آخر فالجهة مُنفكه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وما فعله النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على وجه التعبُد فهو عبادةٌ يُشرع التأسِّي به فيه, فإذا خصص زمانًا أو مكانًا بعبادةٍ كان تخصيصه تلك العبادة سُنة، ثم قال الشارح: ومن أمثلة ذلك ما رواه شُريح بن هانئ قال:

سألت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بأي شيء كان يبدأ الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا دخل بيته قالت: بالسواك.

وأما ما لم يظهر فيه قصد القُربة فالأظهر فيه الإباحة، لأن مالا يظهر فيه قصد القُربة متردد بين كونه عبادة أو عادة, فمفاده على أقل تقدير إباحة ذلك الفعل للأمة حيث إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعله والإباحة تشريع.

ثم قال: وأما (تقريره) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو ترك الإنكار على فعل فاعل.

هذا باب مهم جدًا وهو باب عظيم من سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فسُنة النبي: كل ما أُضيف إليه من قول وفعل وتقرير وصفة، إذًا: السُنة التقريرية جزء من سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو جزء عظيم جدًا، بل سيأتي أنه أكبر جزء من السُنة.

التقرير مصدر للفعل قرَّر ومادتها القاف والراء والراء (قَررَ), وهي في اللغة تأتي بمعنى: البرد ضد الحر، القر يعني: البرد، وتأتي بمعنى: الثبات في المكان، يُقال: قرَّ في المكان، أي: ثبت فيه واستقر، ومنه يوم القر، وهو اليوم الذي يلي يوم النحر أي يوم الحادي عشر من ذي الحجة، حيث يقر الناس أي يستقرون فيه بمنى بعد أن فرغوا من أعمال يوم النحر، وأقرَّ الشيء وقرره ثبته في المكان.

والتقرير والإقرار قسم من أقسام السُنة وهو حُجةٌ بالاتفاق كما نقل ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح، وسبب حُجيته :

- أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معصومٌ من أن يُقر أحدًا على خطأ أو معصية فيما يتعلق بالشرع، فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يُقر على خطأ،
- وكذلك لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة, فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز في حق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فإذا رأى منكرًا فلابد أن يُنكره, لا يجوز له أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة .

لابد أن يُبين في الحال لأن الله وصفه في كتابه، بقوله: ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ

عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الأعراف: 157]، وهذا خاص بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, أعني عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا ينسحب ذلك إلى سائر الناس من العلماء وطلبة العلم، لأن إنكار المنكر لابد فيه من شروط.

المرء قد ينكر المنكر فيترتب على ذلك منكر أعظم منه, فلا يأتِينَّ إنسان ويقول: لماذا لم تنكر المنكر؟ لماذا لم تُبين؟ أنت قصرت في بيان السُنة وغير ذلك, لأن ذلك قد يترتب عليه مفسدة أعظم. أما عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة هذا خاص بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أما غيره فينظر إلى ملابسات الأمور وما الأصلح كلٌ بحسب.

- وكذلك مما يدل على حُجية الإقرار: احتجاج الصحابة في كثير من الوقائع بإقرار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعدم إنكاره، فهذه كلها علل تُبين لنا حُجية الإقرار: أن النبي معصومٌ من الإقرار على الخطأ، أنه لا يجوز في حقه أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة لأن الله وصفه بإنكاره المنكر وأمره بالمعروف.

وإن كان يجوز أن يؤخره إلى وقت الحاجة كما سيأتي، وكذلك ، احتجاج أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في وقائع كثيرة بإقراره وعدم إنكاره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقد بوَّب الإمام البخاري في الصحيح: "باب تركُ النكير من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حجة لا من غير الرسول." وذكر حديث جابر في ابن صياد.

وأما حده قال: وهو ترك الإنكار على فعل فاعل. أي: أن يترك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإنكار على فعل فاعل، وبعضهم يُعرِّفه بالسكوت سكوت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الإنكار، ولاشك أن التعريف بالترك أو بالكف أولى من السكوت, لماذا؟ لأن السكوت إنما يكون سكوتاً عن البيان بالقول.

وقد يُغير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المنكر بيده لا يتكلم, فهل يسمى هذا إقرارًا؟ لا يسمى إقرارًا، ولذلك التعبير بالترك أو الكف أولى، فعرَّفه بعضهم: بكف النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الإنكار على ما علم به من قول وفعل، والترك والكف فعل،

فإقراره فعل منه صلى الله عليه وسلم، وعرَّفه بعض شيوخنا: بسكون النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عن الإنكار، لأن السكون يكون سكونا عن القول وسكون الجوارح كذلك، فبدلًا من (سكوت) (سكون).

والمراد بالفعل: ترك الإنكار على فعل فاعل. والمراد بالفعل: ما يشمل القول، لأن القول فعل، ﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة: 79]، هذا دليل على أن الترك فعل، آية فيها دليل على أن القول فعل: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ [الأنعام: 112]، ﴿ زُخْرُفَ الْقَوْلِ ﴾، قال: ﴿ مَا فَعَلُوهُ ﴾، فهذا يدل على أن القول فعل.

قال: ترك الإنكار على فعل فاعل. والكثير من الأصوليين يزيدوا إذا علم ذلك، فإذا علم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وترك الإنكار كان تركه وإقراره حُجة, فيشترطون في حجية الإقرار أن يعلم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ هذا الفعل المخالف ثم يسكن أو يترك الإنكار صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ. كثير منهم على ذلك.

وبعض العلماء كالحافظ بن حجر في الفتح ذكر أن ذلك ليس بشرط؛ علم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بهذا الفعل ليس بشرط, لماذا؟ لأنه وإن لم يعلم فالوحي لا يُقر على باطل، إن لم يعلم أعلمه الله.

ودليل ذلك: واقعة المنافقين في غزوة تبوك لما سمع عوف بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ ما قاله المنافقون قال: والله لأخبرن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إنك كذبت إنك منافق لأخبرن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, فلما ذهب إلى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وجد القرآن قد سبقه, فأنكر القرآن عليهم وأعلم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

فالحافظ ابن حجر يقول: إن علم النبي ليس بشرط, ولكن نحن نتكلم في السُنة الإقرارية التقريرية, أن يُقر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا أن يُقر ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هذا الفعل، ولذلك نستطيع أن نُفصل في هذه المسألة وأن نقول: ما علمه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو سُنة تقريرية علمه وسكت عنه وسكن وترك الإنكار، هذا سُنة تقريرية، وما لم يعلمه فهو حُجة لأنه في زمن التشريع ولا يحدث المُحرم في زمن التشريع بلا إنكار.

قال: فإن عُلم علة ذلك. يعني: لو علمنا لماذا لم ينكر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعلمنا العلة في ذلك، كالذمي على فطره رمضان، فلا حكم له، يعني لا يُقال: إن إقرار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للذمي دليل على جواز الفطر في رمضان لغيره، لأن علة الترك ترك الإنكار أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما خاطبه بالإمساك في رمضان لأنه لم يأت بالأصل الذي هو الإسلام, فلابد أن يأتي بالأصل ليصح منه الفرع، وإن كان في الآخرة يُعاقب على الفرع والأصل، لأن الصحيح أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة كأصولها.

صح في الحديث نسبة السكوت إلى الله, وسكت عن أشياء من غير نسيان فهي عفو، وإن كان علماء أهل السُنة اختلفوا في معنى السكوت, هل هو السكوت الذي ضد الكلام أم هو السكوت عن بيان حكم هذه المسألة؟ ولا يعني ذلك أن الله لا يتكلم في غيرها، السكوت الذي هو الكف عن الكلام أم السكوت عن بيان حكم هذه المسألة، وأما هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فصح أنه يوصف بذلك على الكيفية اللائقة به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

هل يُشترط أن يكون المُقَر منقادًا للشرع؟ يعني: أن يُقر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غير مسلمٍ وأن تظهر عليه علامات الرضا من قوله أو فعله؟ هل هذا يُعتبر حُجة أم لا

يُعتبر؟ بعض العلماء قال: لا يُعتبر بل لابد أن يكون المُقَر مسلمًا منقادًا للشرع لأنه هو الذي يُخاطب بهذا الشرع، والصحيح أن ذلك ليس بلازم.

ودليل ذلك حديث الحبر الذي جاء إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقال: «يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرْضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْمَاءَ وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ»، ثم عدد فقال: «فَيَهُزُّهُنَّ. فَيَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ»، قال ابن مسعود: «فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبْرِ»، فليس بشرط أن يكون المُقَر مسلمًا، قد يُقر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غير المسلم على قول الصدق الذي صدر منه.

قال: وإلا دل على الجواز. يعني: إن لم نعلم علة ترك الإنكار دلّ ذلك على الجواز، لأن التقرير وترك الإنكار تشريع للأمة، لأنه لو كان منكرًا لأنكره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لأن الله تعالى قال في صفته: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

ما الفائدة من معرفة الإقرار كجانب من جوانب السُنة؟ الفائدة في ذلك: أن إقرار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتعدى حكمه إلى الأمة ولا يختص حكمه بالمُقر فقط وإنما يتعدى حكمه إلى الأمة فتستوي الأمة مع المُقر في الحكم، يعني: لما أقر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خالد بن الوليد على أكل لحم الضب هذا خاص بخالد أم تستوي فيه الأمة؟ تستوي فيه الأمة.

لما أقر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعل عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما صلى من غير غُسلٍ هذا إقرار لعمرو فقط أم لسائر الأمة؟ لسائر الأمة، إذًا: فائدة الإقرار أن ذلك حكمٌ يشمل الأمة.

والدليل على ذلك: أن مُجززًا المُدلجي - وكان ذا خبرةٍ بعلم النسب والقيافة, وهو أن تنظر مثلا إلى أسامة فتقول: أسامة ابن عم إسلام مثلًا من خلال شكل أنفه أو طوله أو قامته أو غير ذلك أو قدمه، فهذا اسمه علم القيافة.

مُجزز المُدلجي مرّ ذات يومٍ على أسامة بن زيد رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ ابن الحِب وكان قد نام بجوار أبيه, وأبوه كان شديد البياض وأسامة كان شديد السواد, فكان بعضهم يطعن في نسبة أسامة إلى أبيه ولم يظهر منهما إلا الأقدام, فنظر مُجزز إلى القدمين وقال: والله - أو قال ما معناه-: إن هذه القدم لهي هي هذه القدم, ففرح النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فرحًا شديدًا.

احتج أحمد والشافعي بهذا الحديث على إثبات النسب بالقيافة مع أن مُجززا قاله في من؟ في أسامة، وأحمد والشافعي رحمهم الله عمما الحكم في سائر الأمة، إذًا: فائدة معرفة إقرار النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن الحكم تشترك فيه الأمة.

هل الإقرار على الأفعال فقط؟ لا هناك إقرار على الفعل وإقرار على القول وإقرار على الترك، فالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قد يُقر قولًا أو فعلًا.

ومن إقراره على الفعل: إقراره لخالد بن الوليد رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ على أكل لحم الضب، وإقراره الحبشة يلعبون في المسجد من أجل التأليف على الإسلام.

ومن إقراره على القول: سمع قولًا وأقره صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، إقراره صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أبا بكر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ على قوله بإعطاء سلب القتيل لقاتله، يعني: إن كنت في جهاد ووجدت مع من تقتله ساعة مثلًا أو قليلًا من المال أو غير ذلك أو ما عليه من الثياب فهذا سَلَبُه فهو لك, فقال أبو بكر: ذلك أمام النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وسكت رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فسكوته هذا إقرار على هذا القول.

والإقرار باب واسع جدًا بل هو أكبر بابٍ في السُنة كما قال ابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ في إعلام الموقعين، أكبر باب في السُنة يدخل تحته أفعالٌ لا حصر لها كانت تقع تحت عين

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, يسمع ويرى ويسكت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فكانت تقع تحت أو أمام عينيه أقوالٌ لا حصر لها في البيع والشراء والتعامل بين الناس وكان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يسكت ولا يُنكر.

ولذلك تجد ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في الإعلام وغيره إذا أراد أن يُدلل أو أن يرد على الحنفية وغيرهم في إباحة أمر ما من البيع أو الشراء أو غير ذلك يقول: قد كان يحدث أمام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يُنكره، فهذا دليل على إقراره.

ولذلك العلماء يقولون: الأصل في المنافع الحِل والأصل في البيوع الحِل والأصل في العقود الحِل، لماذا يقولون الأصل الحِل؟ لأن قيد المنع ما جاء إلا من كلام أو فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

سائر هذه الأمور كانت تقع أمام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكان يسكت, فكل ما شئت والبس ما شئت وافعل ما شئت ما لم يأت في الشرع ما يُحرم ذلك، ما الدليل على هذه القاعدة؟ إقرار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فباب الإقرار باب عظيم جدًا.

وقد أجمل أبو المظفر السمعاني في القواطع البيان في حجية الإقرار بكلمات قوية حين قال رحمه الله: ونذكر حكم ما أقر عليه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في عصره فنقول: وإذا شاهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الناس على استدامة أفعال في بيعات أو غيره من معاملات يتعاملونها فيما بينهم أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو أبنية أو مقاعد في أسواق فأقرَّهم عليها ولم ينكرها منهم فجميعها في الشرع مباح إذا لم يتقدم إقرارَه إنكارٌ ؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يستجيز أن يقر الناس على منكر ومحظور كما وصفه الله تعالى في قوله: {النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْأِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ} فدل أن ما أقر عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر" انتهى

قل: وعليه فحجية الإقرار ترجع لسببين:

- أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يجوز في حقه تأخير البيان عن وقت الحاجة.
- أن سكوت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليس كسكوت غيره، لأن سكوته عن منكر إقرار له وإباحة لأمته من بعده بخلاف سكوت غيره.

وإقراره صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **له صور وليس على درجة واحدة،** بعضه أقوى من بعض، فقد يكون إقرار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بترك الإنكار فقط، وقد يكون بترك الإنكار مع التبسم أو الضحك كما في حديث الحبر، وقد يكون بترك الإنكار مع بيان حُسن هذا الفعل كما في فعل أبي سعيد الخُدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في الرُقية, لما رقى أبو سعيد الخُدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ هذا الرجل السليم وقرأ عليه بسورة الفاتحة فكان كأنما نشط من عقال، فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ؟ أَصَبْتُمْ، اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهْمٍ»**، فقول النبي: **«وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهْمٍ»**، هذا إقرار وزيادة، يعني ما قال له النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فعلك حسن أو فعلك قبيح، إنما لما قال: **«وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهْمٍ»**، دلّ ذلك على أن هذا الفعل مشروع ولكن بأمر زائد.

ولما قالت الجارية لما سألها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«أَيْنَ اللهُ؟. قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ. قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ. قَالَ: أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»**، والعلماء يستدلون بهذا الحديث على حُجية الإقرار، مع أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»**، فالإقرار ليس على صورة واحدة ولا على درجة واحدة.

ثم بعد أن انتهى من أقسام السُنة تكلم في طريقة تَحمُّل السُنة ووصولها إلينا، وهذه تنقسم قسمين:

- إما عن طريق التحمل مباشرة، يعني: يسمع من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مباشرة وهذا لا يكون إلا للصحابي.
- وإما أن يسمع ممن سمع من الصحابي أو من التابعين أو من أتباع التابعين، فهما طريقان.

قال: ثم (العالم) بذلك. يعني: بهذه السُنة، ثم (العالِم) بذلك منه بالمباشرة إما بسماع القول أو رؤية الفعل أو التقرير فقاطع به. هذا هو القسم الأول, العالم بهذه السُنة بالمباشرة يُباشر هذا عن طريق ماذا؟ عن طريق سماع القول.

فعمر يقول: سمعت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، أو أن يرى فعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو أن يرى تقرير النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يسمع القول أو يرى الفعل أو يرى التقرير.

ما حكم هذه السُنة في حق من باشر؟ قال: فقاطع به، يعني: لا نحتاج إلى النظر في إسناده، الحكم قاطع بالنسبة له، قال: فقاطع به، أي: إن العالِم بما ذكر قاطع بحصوله منه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لأنه حصّل العلم بطريق قطعي فيكون حُجةً قاطعةً على من سمعه ولكن كلٌّ بحسبه، يعني: قد يكون الحكم الوجوب وقد يكون الاستحباب وقد يكون الإباحة، لا نتكلم في صورة الحكم وإنما نتكلم في القطع بهذا الحكم أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد شرع هذا الأمر، فيكون حُجةً قاطعةً على من سمعه لا يسوغ خلافها بوجه من الوجوه إلا بنسخ أو بجمع بين متعارضين، هذا الأمر الأول.

وغيره. إن لم يكن بالمباشرة، وغيره إنما يصل إليه بطريق الخبر عن المباشر. يعني: يأتيه الخبر عمن باشر القول أو الفعل أو التقرير، قال: فيتفاوت في قطعيته بتفاوت طريقه، هل نقطع بكل ما نُقل عن المباشر؟ لا نقطع لأنه سيأتي أن الأخبار إما آحاد أو متواترة, فليست على درجة واحدة من القطع والثبوت.

قال: فيتفاوت في قطعيته بتفاوت طريقه. فيُنظر إلى الواسطة التي نقلت الخبر، فإن رواه جماعة كثيرون فهو المتواتر كما سيأتي وإلا فالآحاد, وهذا يدخل تحته أنواع يأتي ذكرها.

ثم علل ذلك، علل لماذا الخبر ليس على درجة واحدة من القطع؟ قال: لأن الخبر يدخله الصدق والكذب، وهذا هو حد الخبر ما يحتمل الصدق والكذب لذاته,

بخلاف الإنشاء فهو مالا يحتمل الصدق ولا الكذب لذاته، لأن الخبر يدخله الصدق والكذب, فإن طابق الخبر المُخبر عنه انطبق الواقع فهو الصدق وإلا فالكذب.

قال: ولا سبيل إلى القطع بصدقه لعدم المباشرة. وهذا سيأتي في حكم أخبار الآحاد ما الذي تفيده؟ هل تفيد العلم الضروري اليقيني أم تفيد العلم النظري أم تفيد الظن أم تفيد ماذا؟ هذا سيأتي كذلك، ولكنه قال هاهنا على سبيل الإجمال: ولا سبيل إلى القطع بصدقه. لا سبيل إلى القطع بصدق هذا الخبر لعدم المباشرة.

ثم تكلم بعد ذلك في أقسام الخبر قال: والخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد. وهذا ما نبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم.

توقفنا في الدرس الماضي مع قول المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند حديثه على طُرق بلوغ السُنة لنا عند قوله: والخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد. وهذا تقسيم للخبر باعتبار وصوله إلينا، وهذا التقسيم لا يُراد به التفريق بين العمل وعدمه، هذه المسألة مسألة مهمة.

هذا التقسيم يذكره العلماء في كتب الحديث أو في كتب الأصول ولا يُراد به التفريق بين العمل وعدمه, فيُعمل بالحديث المتواتر مثلًا ولا يُعمل بحديث الآحاد، ولا يُراد به التفريق بين العقائد والعمليات, فيُعمل بحديث الآحاد في الأمور العملية من العبادة صلاة وصوم وغير ذلك ولا يُعمل به في العلميات، أي: في أمور الاعتقاد, وإنما ساق العلماء هذا التقسيم من أجل الترجيح عند التعارض, فإذا لم نستطع الجمع أو أن نُرجح بنسخٍ مثلًا فهاهنا يكون الترجيح.

فمن طُرق الترجيح: الترجيح على أساس قوة الخبر، فإذا تعارض مثلًا خبر متواتر مع خبر آحاد يُقدم المتواتر، وإذا تعارض المستفيض أو المشهور أو العزيز مع الفرد الغريب يُقدم هؤلاء، وإذا تعارض الخبر الذي اتفق عليه الشيخان مع خبر خارج الصحيحين فيُقدم هذا الخبر، وهذا ليس على إطلاقه بل له ضوابط.

ففائدة معرفة هذا الباب إنما تكون من أجل الترجيح، أما أن يُبنى عليه قضية كبرى يُقال: لا يؤخذ بهذا الحديث لأنه حديث آحاد فلا يؤخذ به في العلميات في أمور الاعتقاد فهذا طريق أهل البدع والأهواء وليس طريق أهل السُنة.

قال: والخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد: فـ(التواتر) إخبار جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب.

التواتر **لغةً**: التتابع وهو مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، يقال: تواترت الخيل إذا جاءت متتابعة، ومنه جاءوا تترى أي متتابعين. قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى﴾ [المؤمنون: 44]، أي: رسولًا بعد رسول.

وأما في **الاصطلاح** فعرَّفه بقوله: إخبار جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب.

وهذا فيه أن الجماعة شرط في وصف الخبر بأنه متواتر وسيأتي حد هذه الجماعة، يستحيل تواطؤهم، ما معنى تواطؤهم؟ اتفاقهم واجتماعهم، فالتواطؤ لغةً: الاتفاق، ومنه قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث: «إِنِّي أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ فِي السَّبْعِ الْأَوَاخِرِ».

فالتواطؤ بمعنى: الاتفاق، فيستحيل تواطؤهم، أي: يستحيل أن يتفق هؤلاء على اختراع أمر معين بعد المشاورة والتقرير، ما معنى ذلك؟ أن يجتمع أشخاص وأن يتفقوا على أمر معين بعد المشاورة والتقرير ثم يتكلم كل واحد منهم بما اتفقوا عليه، فهذا ليس متواترا.

أما المتواتر: فيستحيل أن يتواطؤوا على الكذب, وهذه الاستحالة في العادة لا في العقل، لماذا؟ لأن العقل قد يُجيز أن يتواطؤوا أن يتفقوا على الكذب, أما العادة فتمنع ذلك، العادة يُحيل أن يتواطؤوا على الكذب.

قال: وشروطه ثلاثة:

إسناده إلى محسوس. يعني: أن يكون مستند كلامهم وإخبارهم الحس، ما معنى الحس؟ أي أن يقولوا: سمعنا، رأينا، حدثنا فلان، أخبرنا فلان، فلابد أن يكون عن مشاهدة أو سماع، لا إلى اعتقاد، لا أن يكون مستند ذلك الاعتقاد لأنه معتقد ذلك, لماذا؟ لأن هذا مما يدخله الغلط والوهم.

هناك كثير من الناس قديمًا كانوا يعتقدون قدم العالم أن هذا العالم قديم فلاسفة, هذا عن حس مشاهدة أم عن اعتقاد؟ اعتقاد، كثرتهم تدل على صحة هذا التواتر؟ لا تدل، النصارى يتواتر عندهم -على أساس اعتقادهم- أن المسيح صُلِب وقُتل ثم قام وهذا لا يشك فيه نصراني, هذا مبني على حس ومشاهدة أم على اعتقاد؟ على اعتقاد.

بل بعض العلماء قال: لم يشاهد صَلْب هذا الرجل الذي صُلب على الصليب واحد من أصحاب عيسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ, لماذا؟ لأنهم لما علموا أن اليهود يريدون قتل المسيح فروا وهربوا وإنما نُقل لهم ذلك فاعتقدوا ذلك, فعقيدتهم ليست مبنية على حس ومشاهدة وسماع وإنما عن اعتقاد, إذًا: فلابد في التواتر أن يكون مبنيًا على الحس لا على الاعتقاد.

الشرط الثاني: واستواء الطرفين والواسطة في شرطه. والمقصود بالطرفين: الطبقة المشاهدة للمُخبر عنه كالصحابة المشاهدين لنبينا صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فمثلًا كقول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا»، فقالوا: رواه أكثر من ستين نفسًا من الصحابة عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، هذا العدد كبير وجمع.

ثم بعد ذلك كل من نقل عن هؤلاء كان بالكثرة الكاثرة وهذا في كل طبقات السند, فلابد من الكثرة في الطرفين، ما الطرفان؟ الطرف الأول: الطبقة المشاهدة للمُخبر عنه كالصحابة المشاهدين لنبينا صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، والطبقة التي أخبرتنا بوجوده، والواسطة وهي ما كان بينهما من طبقات المُخبرين.

لو قلنا: هذا الحديث الذي ذكرناه. سلسلة الإسناد فيه تتكون من خمسة رجال, فلابد أن يكون أن تكون كل طبقة من طبقات هذا الإسناد متواترة في النقل إلى من بعدها وهذا هو التواتر المطلق، أي: التواتر في كل طبقات السند وإلا فهناك التواتر النسبي، يعني: يتواتر عند طبقة من طبقات الإسناد كحديث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ».

فهذا الحديث تواتر نقله عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وأما من كان قبل يحيى وهو محمد بن إبراهيم التيمي فإنه نقله وحده عن شيخه, وشيخه هو علقمة بن وقاص الليثي, وعلقمة نقله وحده عن عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ, وعمر نقله وحده عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ, ثم تواتر بعد ذلك عن يحيى بن سعيد الأنصاري, فهذا يسمى التواتر النسبي وليس بالتواتر المُطلق.

وقد يُمثل له كذلك بما حدث في حادثة الإفك, فتواتر الكلام بين أهل المدينة على هذه التُهمة وهذا الكذب الشنيع الذي أشاعوه عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا, وصاحب هذا الخبر واحد فقط وهو عبد الله بن أُبي رأس المنافقين، فلم ينقل هذا الخبر من مصدره جماعة وإنما نقله واحد فقط.

وكذلك ما ذكره السخاوي في شرحه لألفية العراقي وهي قصة فيها طرفة أن سائلاً سأل مولى أبي عوانة وهو يزيد بن عطاء الليثي, سأله حاجة فأبى أن يُعطيه فما كان من أبي عوانة إلا أن أسرع خلفه وأعطاه دينارًا وهذا كان في منى، وقال: والله لأنفعنك به، أي: بهذا الفعل.

ثم إن هذا السائل انتظر الناس في دفعهم إلى مزدلفة ووقف في طريق الناس وكلما جاء فوج من العراق يقول لهم: اشكروا يزيد بن عطاء فإنه تقرب إلى الله بعتق أبي عوانة, فكان الناس كلما مروا على يزيد بن عطاء يقولون: شكر الله لك لأنك أعتقت أبا عوانة، يقول: ما حدث وينطق حتى إذا تكاثر عليه الناس أعتقه، فهذا الخبر تواتر عن واحد فقط، التواتر المطلق هو الذي يكون في كل طبقات السند.

ويُشترط في هذا التواتر: العدد. ولكنَّ هذا العدد اختلفوا فيه، ما العدد الذي يحصل به التواتر؟ فيستحيل عليهم الكذب، قيل: اثنان، قال المصنف: فقيل: أقله: اثنان، أي: أقل عدد للتواتر أن يرويه اثنان، استدلوا بماذا؟ استدلوا بأن أقل الشهود اثنان، قال تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ [الطلاق: 2]، فحملوا الرواية على الشهادة.

وقيل: أربعة. اعتبارًا بأعلى الشهادات وهي في القذف، فقالوا: أعلى الشهادات أربعة.

وقيل: خمسة. ليزيد على عدد الشهود.

وقيل: عشرون. لقوله تعالى: ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال: 65]، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يُخبرون به.

وقيل: سبعون. لقوله تعالى: ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ [الأعراف: 155].

وقيل غير ذلك. قيل: ثلاثمائة وأربعة عشر لأنهم بعدد أهل بدر، وقيل: اثنى عشر لأن هؤلاء الذين بقوا مع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما انفض الناس عنه للتجارة، ﴿ وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ﴾ [الجمعة: 11]، قال: إن الذين بقوا مع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانوا اثنى عشر رجلًا، وكل هذه الأقوال ليس عليها دليل, كلها أقوال ضعيفة.

ما الصحيح؟ قال: والصحيح لا ينحصر في عدد. أن التواتر لا ينحصر في عدد معين، بل متى أخبروا واحداً بعد واحد حتى يخرجوا بالكثرة إلى حد لا يمكن تواطؤهم على الكذب حصل القطع بقولهم.

فالتواتر لا ينحصر في عدد معين بل متى أخبرنا شخص بخبر ثم توالى الناقلون له حتى خرجوا بالكثرة إلى حد لا يمكن تواطؤهم على الكذب حصل القطع بصدقهم دون أن يكونوا محصورين بعدد كهذا المثال الذي ضربناه.

وإنما لم يُشترط العدد لأن حصول العلم بالخبر يختلف بحسب حال المُخبر، فحصول العلم اليقيني القطعي لا يتوقف دائمًا على العدد وإنما يُرجع فيه إلى حال المُخبر, فقد يكون سبب التواتر وسبب القطع بهذا الخبر الكثرة، وقد يكون ثقة هؤلاء ومكانتهم في العلم, فيُستغنى بذلك عن العدد الكثير، فخبرٌ يرويه ثلاثون قد يُستغنى بعشرة ممن هم من الثقات العدول, ويُقال: إن هذا خبر متواتر.

فليس هناك قاعدة ثابتة وإنما يختلف بحال المُخبر، فتارة يحصل كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: بكثرة المخبرين، وتارة يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وتارة يحصل بقرائن تحتف بالخبر, وقد يحصل بمجموع ذلك كما سيأتي.

قال الحافظ في شرح النُخبة: وتلك الكثرة أحد شروط التواتر إذا وردت بلا حصر عدد معين بل تكون العادة قد أحالت تواطؤهم على الكذب، وكذا وقوعه منهم اتفاقًا من غير قصد فلا معنى لتعيين العدد على الصحيح.

قال: وكذلك يحصل بدون عدالة الرواة وإسلامهم لقطعنا بوجود مصر. لا يحصل التواتر لا يُشترط فيه أن يكون النقلة عدولًا وأن يكونوا مسلمين, هذا ليس بشرط، وقد يُقال: إن هذا في التواتر العام، أما في نقل الشرعيات فلابد من الإسلام.

ولذلك مثَّل هاهنا بوجود مصر ووجود مكة ووجود الأئمة الأربعة, بل هذا مما ينقله غير المسلمين من بلدتنا يعلمون أن الإمام مالكًا والشافعي وأحمد وأبا حنيفة هم الأئمة الأربعة المشهورون عند المسلمين، أما أمرٌ شرعي حديث عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فلابد من العدالة ولابد من الإسلام، فالإسلام ليس شرطًا في التحمُل ولكنه شرط في الأداء.

قال: ويحصل العلم به. يعني: ما الذي يفيده الحديث المتواتر؟ يفيد العلم اليقيني وهو القطع بصحة نسبته إلى من نُقل عنه، يعني: نحن نقطع بوجود الولايات المتحدة الأمريكية ووجود مكة ووجود العراق ووجود كثير من بلاد المسلمين وغير المسلمين وإن لم نر هذه البلاد, لماذا؟ لأن الخبر نُقل إلينا عن هذه البلاد متواترة، فهذا يؤدي إلى القطع بهذا الخبر.

ويجب تصديقه بمجرده. يعني: لا يحتاج إلى نظر واستدلال كسائر الأخبار فهو علم ضروري.

وغيره بدليل خارجي. يعني: وغير هذا التواتر العام لابد من دليل خارجي، أي: إن التواتر يفيد القطع ويجب تصديقه لذاته وهو كثرة الرواة المُخبرين وهذا هو التواتر العام، وأما غيره فيحصل القطع به ويجب تصديقه بدليل خارجي، يعني: هب أن خمسين في كل طبقة رووا حديثًا عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا الحديث لا يصح يُقال هو متواتر؟ لا يُقال: هو متواتر عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومثَّل بعضهم بحديث: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، فمن أهل العلم من قال: طُرقه كثيرة جدًا عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومع ذلك لا يصح طريق منها، والمتقدمون على ضعف هذا الحديث، وأول من تكلم في صحة هذا الحديث هو السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

إذًا: لابد في غير التواتر العام لابد من دليل خارجي, وهذا الذي يسميه ابن تيمية بالتواتر الخاص، فتعتبر صفات المُخبرين لدينهم وضبطهم وهذا الذي عَرَفه أهل الحديث خاصة فهم الذين يطلعون على أحوال الرواة.

لماذا قلنا بتواتر أحاديث الرؤية وأحاديث الشفاعة وأحاديث الحوض، «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا»، وأحاديث رفع اليدين في الدعاء ؟ لأن العلماء والرواة في كل طبقة قد كثروا ووصلوا إلى حد يُحيل تواطؤهم على الكذب، هذا أولًا، وكانوا عدولًا في نقلهم فهذا يسمى بالتواتر الخاص، أما التواتر العام فلا حاجة إلى العدالة ولا إلى الإسلام كما بيّن في الأمثلة التي ضربها.

والعلم الحاصل به ضروري. يعني: لا يحتاج إلى نظر واستدلال، وهذا هو قول جمهور أهل العلم وهذا هو الصحيح، قال الشوكاني بعد أن نسب ذلك إلى الجمهور قال: إنه الحق.

قال: وما أفاد العلم في واقعة ولشخص بدون قرينة أفاده في غيرها أو لشخص آخر. هب أن ثلاثين نقلوا هذا الخبر, هذا العدد الكثير يُحيل تواطؤهم على الكذب،

هذا العدد يفيد العلم لغيرهم؟ نعم يفيد العلم لغيرهم, ثلاثون راويًا نقلوا خبرًا معينًا إلينا كهذه الحادثة التي ذكرناها, هذا يفيد العلم ويمنع تواطؤهم.

هذا العدد أيضًا نقل خبرًا آخر وتُحيل العادة تواطؤهم على الكذب يفيد العلم أم لا يفيد العلم أم لابد من خمس وثلاثين؟ يفيد العلم, طالما أنه تجرد عن قرينة، فإذا قلنا: إن الثلاثين يفيدون العلم أي يفيدونه في كل واقعةٍ نقلوها, وهذا عند التجرد من القرائن لمجرد العدد.

أما إن احتفت بهذا الخبر بعض القرائن فيُنظر في هذا العدد قِلةً وكثرة، يعني: لو أن عشرةً شاهدوا هذا الخبر بأعينهم وقطعوا بذلك فهذا يفيد العلم, لماذا؟ لأنه معهم قرينة زائدة وهي المشاهدة وهي الرؤية.

ثم قال: و(الآحاد) ما لم يتواتر. فكل ما لم يتواتر ، أي ما لم يصل إلى حد التواتر يسمى آحاد فيدخل فيه المستفيض والمشهور والعزيز والغريب, كل هذا يسمى بخبر الآحاد، إذًا: ما خبر الآحاد؟ كل خبر لم يتواتر.

والآحاد **لغة**: جمع أحد, كآجالٍ جمع أجل، وأحد بمعنى: واحد وهمزته مُبدلة من واو فأصلها: وحد، وخبر الآحاد ما يرويه الواحد.

وأما في **الاصطلاح**: فما لم يتواتر، أي: لم تبلغ نقلته مبلغ الخبر المتواتر سواء أكان المُخبر به واحدًا أم اثنين أم ثلاثة أم أربعة إلى غير ذلك من الأعداد التي لا تُشعر بأن الخبر دخل في حد التواتر، هل يحصل به العلم كما حصل بالخبر المتواتر؟ خلاف بين العلماء، منهم من قال: يحصل به العلم مطلقًا، ومنهم من قال: لا يحصل به العلم مطلقًا وإنما يفيد الظن أبدًا، ومنهم من توسط وهذا هو الصحيح, أنه إن احتفت به القرائن حصل به العلم وإلا حصل به الظن وإلا كان يفيد الظن،.

قال: والعلم لا يحصل به وهو في إحدى الروايتين. وعندما يقول: في إحدى الروايتين، أي: عند أحمد، فالمصنف حنبلي فلا يفيد العلم بل يفيد الظن.

وقد ضعف ابن القيم هذه الرواية عن أحمد وقال: إنها لا تصح, واستدل هؤلاء بأنه لو أفاد الخبر كل واحد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه ونحن لا نصدق كل خبر نسمعه, فدلّ على أنه لا يفيد العلم.

وكذلك قالوا: إن أعدل رواة الآحاد يجوز في حقه الكذب والخطأ فالراوي ليس بمعصوم وإن كان من الثقات، فالقطع بصدقه مع تجويز الكذب والخطأ عليه لا معنى له، هذا القول الأول.

والقول الثاني: بلى، يعني: أن خبر الواحد يفيد العلم لا يفيد الظن، وهذا رواية عن الإمام أحمد ونُسب إلى مالك وهو مذهب الظاهرية وانتصر.له ابن حزم جدًا في الإحكام في أصول الأحكام وهو قول جماعة من أصحاب الحديث.

واستدلوا ببعض الأمور التي وقعت كحديث ابن عمر في أنه أخبر أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أُنزل عليه الليل قرآن في التحول إلى البيت الحرام فكانت وجوه الناس إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة، فهذا يدل على أن خبر الآحاد يُقبل وأنه حصل به العلم، هذا القول الثاني.

يقول **الإمام الشافعي** في الرسالة بعد أن ذكر خبر تحويل القبلة: ولو كان ما قَبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة، وهو فرض: مما يجوز لهم، لقال لهم - إن شاء الله - رسول الله: قد كنتم على قبلةٍ، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم عليكم به حجة من سماعكم مني، أو خبرِ عامةٍ أو أكثرَ من خبر واحد عني."

وكان رحمه الله قد ذكر قبله حديث: نضَّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ غيرِ فقيه ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثلاثٌ لا يَغِلُّ عليهن قلبُ مسلم: إخلاصُ العمل لله، والنصيحةُ للمسلمين، ولزوم، جماعتهم، فإنّ دعوتهم تحيط من روائهم ." وهذا يعني أن الشافعي رحمه الله يثبت خبر الواحد ولا

يفرق بين علم وعمل، فالحديث إذا ثبت حجة بنفسه في العقائد والعمل، يفيد الظن الراجح كما قد يقيد العلم إن احتفت به القرائن كما سيأتي.

وقد افتتح الشافعي رحمه الله الجزء الثالث من الرسالة بذكر الحجة في تثبيت خبر الواحد، وحرر ذلك نقلا واستنباطاً بما لا مزيد عليه فارجع إليه.

إذًا القول الأول: أنه يفيد الظن أبدًا.

القول الثاني: أنه يفيد العلم.

القول الوسط هو القول الثالث وهو: أنه يفيد الظن إلا إذا احتفت به القرائن، ولذلك قال: وقد حَمَل ذلك منهم على ما نقله الأئمة المتفق على عدالتهم وتلقته الأمة بالقبول، وهذا هو القول الثالث أن خبر الواحد يفيد العلم إذا قامت القرائن على صدقه دون غيره كأن يكون الحديث مما نقله الأئمة المتفق على عدالتهم حديث يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر، أو أن يكون الحديث في الصحيحين، والصحيحان مما تلقته الأمة بالقبول، فهذا أيضًا مما يفيد العلم لا الظن.

أو يقع الإجماع على العمل بمقتضاه وإن كان خبر آحاد، كقول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا»، فهذا وإن كان خبر آحاد إلا أن الإجماع قام عليه, فهذا مما يفيد العلم لأن الأمة تلقته بالقبول.

لقوته بذلك. فقد صار قويًا بنقل الأئمة وتلقي الأمة له بالقبول، وهذا القول كما ترون فيه تفصيل وهو أقرب الأقوال وهو الذي رجحه الحافظ بن حجر وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ.

قال الإمام أبو نصر الوائلي في كتابه الرد على من أنكر الحرف والصوت في تفصيل هذه الأقوال قال: أخبار الآحاد عند أحمد بن حنبل وغيره من النقلة من العلماء ضربان، يقصد بالصوت: صوت ربنا، ويقصد بالحرف: كلام ربنا يقصد القرآن.

يقول: أخبار الآحاد عند أحمد بن حنبل وغيره من النقلة من العلماء ضربان: فضربٌ لا يصح أصلًا ولا يُعتمد عليه فلا العلم يحصل بمُخبره، يعني: بهذا الخبر لا يحصل به العلم، ولا العمل يجب به وهذا هو الخبر الضعيف والباطل، فمهما كثر نقلته فلا يترتب عليه شيء.

قال: وضربٌ صحيحٌ موثوقٌ بروايته وهو على ضربين: نوع منه قد صح لكون رواته عدولًا ولم يأت إلا من ذلك الطريق، يعني: ليس هناك قرينة وإنما رواته عدول ولم يأت إلا من هذا الطريق، يعني: لم يصل إلى حد التواتر.

قال: فالوهم وظن الكذب غير منتف عنه لكن يجب العمل به وهذا سيأتي في حكم العمل بخبر الواحد، فهذا يفيد الظن، وأما في العمل فلا فرق بينه وبين المتواتر يجب العمل به.

قال: ونوعٌ قد أتى من طُرق متساوية في عدالة الرواة وكونهم متقنين متحفظين من الذلل، يعني: رواه رواة ثقات، فذلك عند أحمد في حكم المتواتر، يقصد ما احتفت به القرائن فهو يفيد العلم كما يفيده الخبر المتواتر.

إذًا: عندنا ثلاثة مذاهب في إفادة العلم من عدمه في خبر الآحاد:

- من أهل العلم من قال: أنه يفيد العلم مطلقًا،
- ومنهم من قال: أنه يفيد الظن أبدًا،
- ومنهم من قال: أنه يفيد العلم إن احتفت به القرائن، القرائن مثل ماذا؟

أن يُجمع العلماء على هذا الخبر تلقي الأمة له بالقبول هذا الإجماع، أن يرد الخبر في الصحيحين أو في أحدهما، أن يرويه ثقاتٌ عدول، فكل هذا مما يدل على أن هذا الخبر يفيد العلم.

قال: كخبر الصحابي. فالصحابي لو أخبر خبرًا بحضرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لصحابي آخر فهذا يفيد العلم, لماذا؟ لأن طريقه الحس، فلو قال: قال رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو رأيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعل كذا وكذا فإننا نقطع بصدقه لأن الصحابة عدول ونقلوا ذلك عن طريق الحس.

وكذلك لو فعل الصحابي أمرًا بحضرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يُنكر عليه النبي فهذا كذلك مما يفيد العلم لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يُقر على باطل.

قال: فإن لم يكن قرينة أو عارضه خبر آخر. فهذا مما يفيد الظن، يعني: لا يفيد العلم وإنما يفيد الظن.

ثم تكلم بعد ذلك على مسألة التعبُد بخبر الواحد، هل يجوز لنا أن نتعبد بخبر الواحد وأن نعمل به أم لا؟ وهذه المسألة لا خلاف فيها، إنما الذي أدخل فيها الخلاف المتكلمة وأهل الأهواء، ولذلك أُدخلت في علم الأصول, لأن كثيرًا ممن صنف في هذا العلم إنما هم من المتكلمة ممن كانت عندهم انحرافات في هذا الباب, وهذا ما نبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم.

توقفنا عند مسألة جواز التعبُد بخبر الواحد، أي: ما حكم العمل بخبر الواحد؟ هل ينبني عليه عمل؟ هل يُفرق بين العلميات والعمليات، بين مسائل الاعتقاد ومسائل العمليات كالوضوء والصلاة والحج وغير ذلك؟

هذا التفريق تفريقٌ حادث وهو من تفريق المتكلمين ومن أهل البدع الذين فرقوا في العمل بخبر الواحد بين العلميات والعمليات، فقالوا: إن خبر الواحد لا يُعمل به في مسائل الاعتقاد.

وأما في العمليات، يعني: في الصلاة وغير ذلك فهذا أهون فيُعمل به، وقالوا: ذلك أن خبر الواحد يفيد الظن لا يفيد العلم، ومنهم من منع جواز التعبد به علماً وعملا وهذ غلو في البطلان لا شك.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد أنكر قوم جواز التعبد به عقلاً لاحتماله.

وقال أبو الخطاب: يقتضيه، والأكثرون لا يمتنع. هذا الكلام في مسألة التعبُد بخبر الواحد من جهة العقل, لا من جهة السمع, لا من جهة الدليل.

فقال: أنكر قوم جواز التعبد به عقلاً. وهذا قول بعض المتكلمين كابن علية والأصم كما ذكره عنهم السمعاني في القواطع وذكر شبهاتهم العقلية والنقلية، ونقل ابن حزم في الإحكام قول الأصم: لو أن مائة خبر مجموعة قد ثبت أنها كلها صحاح إلا واحدا منها لا يعرف بعينه أيها هو قال فإن الواجب التوقف عن جميعها فكيف وكل خبر منها لا يقطع على أنه حق متيقن ولا يؤمن فيه الكذب والنسخ والغلط.

وهو قول باطل ولا شك، ودليلهم على ذلك أنهم قالوا: لاحتمال أن يكون كذبًا أو خطأً والعمل به عمل بالشك وإقدام على الجهل.

ويُرد عليهم بأمر يسير جدًا وهو كم أرسل الله إلينا من رسول؟ رسولٌ واحد، إذًا: لا نقبل كلامه لأنه واحد، أي: هذا القول تمجه العقول وليس عليه أثارة من علم، وأما قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: 36]، أو قوله

تعالى في ذم الظن: ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ [النجم: 28]، فهذا محمول على الظن غير الراجح الذي لا يؤيده الدليل والقرائن, فهذا القول باطل ولا يحتاج لكثير رد واستدلال, وإن كنا سنذكر كلاما ماتعًا نفيسًا للإمام ابن السمعاني في قواطع الأدلة.

وقال أبو الخطاب (من الحنابلة): يقتضيه. يعني: العقل يوجب العمل بخبر الواحد، معنى الاقتضاء: الوجوب، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبعوث إلى الناس كافة ولا تمكن مشافهة جمعهم ولا إبلاغ جميعهم بالتواتر, وهذا ملخص جدًا لكلام أبي المُظفر السمعاني كما سيأتي.

فالعمل بالراجح يوجبه العقل، لابد أن تعمل بكل خبر آحاد، وهذا كلام أيضًا غير راجح, لماذا؟ لأن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب، صاحب خبر الآحاد قد يهم، قد يُخطئ، قد يكذب، فلو أوجبنا العمل بكل خبر آحاد لوقعنا في العمل بخبر مكذوب أو خطأ.

والأكثرون. وهذا قول الجمهور وهو الصحيح وهو القول الوسط، أن ذلك لا يمتنع. من جهة العقل، إذًا: هناك من قال: بالمنع، بالإيجاب، بعدم الامتناع غير ممتنع عقلًا ليس هناك في العقل ما يمنع ذلك، لأن العقل وحده لا يمنع التعبُد بخبر الواحد ولا يوجبه بل يُجيزه، وهناك الكثير من الأمثلة التي سنذكرها.

ومن نفيس الكلام في هذه المسألة: ما ذكره ابن السمعاني في قواطع الأدلة، القواطع في أصول الفقه، قال:

وأما دليلنا، قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [المائدة: 67].

قال: والتبليغ يكون بحسب الإمكان، لأن الله عَزَّ وَجلَّ لا يأمر بما لا يحتمله طوق البشر، ومعلوم أنه لم يكن في وسع الرسول لقاء الناس كلهم والمصير إليهم في بلادهم، فلو قلنا: أنه لابد من التواتر ولابد من أن يلقى النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ جميع الناس فهذا تكليفٌ بالمُحال، ولم يكن في عُمُره صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من المهلة والتنفيس ما يفي بخطابه آخر من يكون من أمته, لأنه يلزم من هذا القول من امتناع العمل بخبر الآحاد المنقول عن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يلزم من ذلك أن يوجد النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى يوم القيامة وأن يُبلغ كل واحد من هذه الأمة وهذا لا يكون.

قال: ولا كان أيضًا في وسع جميع الناس أن يصيروا إلى حضرته، ولا أيضًا كان في الوسع أن يصير إليه من كل قبيلة من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيُبلِّغوا عنه بقية من لم يصل إليه, فلم يكن في وسع النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أن يُبلغ جميع الناس، وليس في وسع جميع القبائل أن يُرسلوا من قِبَلِهم العدد الذي يقوم به العلم القطعي، يعني: أن يبلغ مبلغ التواتر, لأن ذلك كان يشق عليهم ويضر بمعايشهم (هذا من جهة العقل) ويؤدي إلى الجلاء عن أوطانهم ومثل هذا لا يجوز أن يرد به خطاب الشرع، لأن الله تعالى رفع مثل هذا عن أمته رحمةً منه لهم.

وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، فثبت بمجموع ما بيَّنا أن التبليغ واجب بحسب الإمكان وليس ما ذكرنا من الإمكان.

فكان النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يُباشر التبليغ بحسب الإمكان وكان يُبلغ الحاضر خطابًا، (يعني: من يحضره) ويُبلغ الغائب خبرًا على لسان من بحضرته من واحد وجماعة, فقد كان يأتي النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بعض رؤساء القبائل يسمعون من النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ثم يعودون إلى أقوامهم.

كما جاء في حديث وفد عبد القيس جاءوا إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكما جاء في حديث ضماد الأزدي، جاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وذكر أنه وافد قومه وأنه رسول قومه، فما قال له النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنك واحد، ارجع فواجب عليك أن تأتي بالعدد الذي يحصل به العلم واليقين.

فكان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبلغ الحاضر خطابًا ويُبلغ الغائب خبرًا على لسان من بحضرته من واحد وجماعة ليُبلغوا عنه ويؤدوه إلى من ورائهم فيقع به التبليغ وتقوم به الحُجة، ولذلك قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ**»، وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ**».

وبيان أنه كذلك وأنه كان يفعل ما ذكرنا (هذا من جهة النقل) ما اشتهر عنه في أخباره من بعثه الرُسُل إلى النواحي والأطراف وإلى الملوك ليُبلغوا عنه ويُبينوا للناس أمر الدين وليعلموهم أحكام الشريعة كتوجيه معاذ إلى اليمين, وعتَّاب بن أسيد إلى أهل مكة, وعثمان بن أبي العاص إلى الطائف.

وبعث الرُسُل إلى ملوك الأرض: بعث دحية إلى قيصر, وعبد الله بن حُذافة السهمي إلى كسرى, وعمرو بن أُمية إلى الحبشة, وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية, وإلى هوذة بن علي الحنفي وغيرهم, وإنما بعث هؤلاء ليدعو إلى دينه وليُقيم الحُجة عليهم، ولم يُذكر في موضع أنه بعث في الوجه الواحد عددًا يبلغ حد التواتر، لم يُذكر هذا عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يكن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليبعث إلا بما يقع به البلاغ وتقوم به الحُجة, فعلى هذا جرت عادته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقد كان أيضًا يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو ويقتصر على الواحد في البعثة ويعتمد على قوله, وأمثال هذا تكثُر وليس يخفى على العلماء المُبرزين، نعم قد يخفى على الجُهال والأغتام, ومن لم يقف على أحوال الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأخذ

العلم من وراء وراء, وهذا تعبير معروف في لغة العرب، من وراء وراء، يعني: أخذ العلم عن أهله الذين هم أهله.

فتبيّن بمجموع هذا أن الخبر من الواحد يؤدي إلى العمل به كما يؤدي الخبر من العدد الكثير، وهذا الدليل دليل قطعي لا يبقى لأحد معه عذر في المخالفة، ويدل على ما ذكرناه إجماع الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد في الشرعيات واستعملوها، والشرعيات تنقسم إلى: علميات وعمليات.

إذًا: هذا الخلاف الذي ورد بعد ذلك خلاف حادث لا يُعتبر ولا قيمة له، ولذلك ابن السمعاني هاهنا لما ذكر الخلاف عن بعض المعتزلة قال: ولا شأن لنا بذكر خلافهم، لماذا يُذكر خلافهم؟ وليس خلافهم بمعتبر طالما أن الأمر قام عليه إجماع أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

قال: وذلك مثل قبول أبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ خبر المُغيرة بن شُعبة ومحمد بن مسلمة في توريث الجد السُدس، محمد بن مسلمة والمُغيرة بن شُعبة هل بخبرهما خرج عن حد الآحاد؟ لا، وإذا أضافوا واحد ثاني أو واحد رابع؟ أيضًا لن يخرج عن الآحاد، لن يبلغ التواتر.

وقبول الصحابة عن أبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ما جاء عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»**، فاطمة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا لما ذهبت إلى أبي بكر الصديق تطلب ميراث أبيها وتستدل بالآية: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء: 11]، ما اعترض الصديق على استدلالها بالعموم وإنما بيَّن أن هذا العموم مخصوص بقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ الذي سمعه منه: **«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»**.

هل قالت فاطمة أو غيرها من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هذا خبر آحاد لا نقبله وينبغي أن يشهد على ذلك جماعة يبلغ مبلغهم التواتر؟ ما قالوا ذلك، لأن هذا كان معلومًا من سيرة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

وكقبول عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ خبر عبد الرحمن بن عوف رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في أخذ الجزية من المجوس وهذا رواه البخاري، معلوم أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

عبد الرحمن بن عوف نقل عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه سنّ بهم سُنة أهل الكتاب فجعلهم كأهل الكتاب في أخذ الجزية، فلما سمع عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ذلك من عبد الرحمن بن عوف أخذ بقوله وهو قول واحد، وكذلك خبر الضحاك بن سُفيان في توريث المرأة من دية زوجها، وكقبوله خبر أبي موسى وأبي سعيد في الاستئذان، عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قَبِلَ خبر أبي موسى وأبي سعيد في الاستئذان.

وعن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حديثًا نفعني الله به بما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف صدَّقته، وحدثني أبي بكر وصدق أبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ, فاكتفى بحديث أبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ولو حدثه رجل أو رجلان حديثًا عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ صدَّقه على ذلك تثبُتًا لحديث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وليس ردًا لخبر الآحاد.

وسأل علي المقداد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن يسأل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن المذي والحديث معروف، فلما أخبره عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عمل به مع أن الذي نقل إليه الخبر واحد.

وقَبِلَ ابن مسعود رواية معقِل بن سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق في مسألة التوريث، من مات عنها زوجها قبل الدخول عليها وسُّر بذلك، ورجع ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ عن المُخابرة برواية رافع بن خديج.

وترك بن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ مذهبه في الصرف بخبر أبي سعيد الخُدري، لأن ابن عباس كان يقول: "إنما الربا في النسيئة"، فلما أُخبر أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال كذلك

بالربا في الأصناف الربوية وهو ربا الفضل رجع عن هذا الحصر الذي كان يذهب إليه في هذا الحديث.

ثم قال ابن السمعاني: **وهذه أمورٌ مشهورة والشُهرة فيها قامت مقام الرواية المستفيضة فمن خالف هذا فقد خالف جملة الصحابة ورام الطعن عليهم وتَرْكُ القول بأخبار الآحاد ذريعة الملحدين إلى إبطال كثير من أحكام الدين وإلى الطعن في السلف الصالحين.**

وهذه مزية كتب أهل السُنة من السلفيين في أصول الفقه أنها دائمًا تخلط هذا بمنهج أهل السُنة والجماعة، لا تجد هذا في كتاب من أصول الفقه من كتب المتكلمين, لا يُعرج على فهم السلف ولا على ما يؤدي إلى هذا الأمر، وفعلًا إلى الآن يتذرع الملحدون بإنكار أخبار الآحاد في رد كثير من أحاديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يردون أحاديث البخاري كلها لماذا؟ يقول لك: خبر آحاد! (إبراهيم عيسى) يرد أحاديث عذاب القبر لماذا؟ يقول لك: خبر آحاد!

فانظر إلى ابن السمعاني وهو من علماء القرن الخامس ماذا يقول؟ يقول: وتَرْكُ القول بأخبار الآحاد ذريعة الملحدين إلى إبطال كثير من أحكام الدين وإلى الطعن في السلف الصالحين.

ثم قال: وهذا دليل معتمد فإن قالوا: أليس أن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد قال في حديث فاطمة بنت قيس: «لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ»، أليس عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هو الذي رد على أبي موسى الأشعري خبره في الاستئذان، لما جاء فاستأذن عليه فرجع فأراد عمر أن يعاقبه وسأله لماذا رجعت؟ قال: إني سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ»، فعمر أراد أن يعاقبه, لماذا؟ لأنه هذه أول مرة يسمع في هذا الحديث عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فذهب إلى جماعة من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكان فيهم كبار الصحابة كأُبي بن كعب فقال: والله لا يقوم معك إلا أصغرنا، لأن السُنة كانت معلومة، سُنة الاستئذان ثلاثًا، فقام معه أبو سعيد الخُدري الذي استأذن أبو موسى الأشعري والذي قام معه أبو سعيد الخُدري.

فلما ذهب معه وأخبر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: ما منعني عنها إلا الصفق بالأسواق، التجارة هي التي منعته عن هذه السُنة أن يعلمها عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هل لما ذهب أبو سعيد الخُدري مع أبي موسى الأشعري إلى عمر هل ارتفع الخبر من الآحاد إلى المتواتر؟

قال: وقد كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرسل أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بحوائجه وأموره وهو صبي (وهذا عند مسلم) واتخذ ابن أُريقط دليلًا حين توجه إلى المدينة وكان وحده وقد كان كافرًا واعتمد على دلالته فهذا في أبواب المعاملات.

قال: وأيضًا فلا خلاف في قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله فإن نهاية ما في عدد الشهود هو الأربعة، أقصى عدد للشهود أربعة ولا يحصل به التواتر، ولاشك أن هذا الخبر لا يُفيد العلم وإنما يفيد غالب الظن.

ثم قال بعد أن ذكر كثيرًا من الأمور التي يترتب عليها إراقة الدماء وكذلك إقامة الحد واستباحة الفرج واستحقاق المال وكلها جاءت عن طريق أخبار الآحاد، قال: وهذه أمور تتعلق بالدين وما ذكرنا من قبل من أمور الدنيا, فإذا جاز قبول أخبار الآحاد في أمور الدين والدنيا في هذه المواضع فكذلك في سائر المواضع.

وأما في مسائل الاعتقاد فقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمعاذ بن جبل: **«إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، لِيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ التَّوْحِيدُ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ»**، هذا اعتقاد وأرسله وحده، ماذا فعل أهل الكلام مع هذا الحديث أو مع إرسال معاذ؟ قالوا: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث معاذ بن جبل

مُفتيًا ولم يكن داعيًا إلى الإسلام، أرسله مُفتيًا إلى اليمن، مع أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صراحة في هذا الحديث قال: «لِيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ»، فهذا يُبين أنه ذهب داعيًا إلى الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

قال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد نقل إجماع المسلمين على لو أن مسلمًا ثقة لو دخل أرض الكفر (وهذا من جهة العقل) لو أن مسلم ثقة مسلم واحد فقط دخل أرض الكفر فتلى عليهم القرآن وعلمهم الشرائع لكان لزامًا عليهم قبول، أم أهل الكلام يقولون: لا يصح ابقوا على ما أنتم عليه؟

لو أن مسلمًا واحدًا ذهب إلى بلاد الكفر وعلمهم الشرائع ودخلوا في دين الإسلام يصح إسلامهم أم لا يصح؟ هم أنفسهم يقولون: أن إسلامهم يصح، بدليل أن هؤلاء الأشاعرة الذين يدرسون في الأزهر، ويردون خبر الآحاد في المعتقد يُرسلون إلى أفريقيا وغيرها من يُعلم الناس الدين رب العالمين، كم يرسلون؟ يُرسلون أفرادًا، فهم يُناقضون مذهبهم بفعالهم, وأهل البدع دائمًا متناقضون.

إذًا: الصحيح أنه لا يمتنع التعبُد بخبر الآحاد لا في العلميات ولا في العمليات سواءٌ من جهة العقل أو من جهة الشرع.

قال: وخالف أكثر القدرية. قُلنا: إن خلافهم غير مُعتبر وهم شر أهل البدع فلا يُلتفت إلى خلافهم, لماذا؟ لأن خلافهم كان مبنيًا على معتقد عندهم وهو رد كثير مما جاء في أسماء الله وصفاته وأمور الدار الآخرة فردوا باب الأسماء والصفات وردوا ما جاء في عذاب القبر.

وكذلك ما جاء في أمور الآخرة وما جاء في سؤال الملكين في القبر ونصب الصراط والميزان وأن له كفتين وغير ذلك، كل هذه الأمور ردوها لماذا؟ بسبب أنها أخبار آحاد، وقُلنا: أن هذا يتمسك به الملاحدة في هذه الأيام, فلكل قومٍ وارث.

وكذلك من الأدلة على العمل بخبر الآحاد في العلميات والعمليات: ما جاء من أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاستعادة من أربع في الصلاة، الصلاة أمر علمي أم عملي؟ عملي.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمن جلس للتشهد الأخير: «**عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَوَّذْ مِنْ أَرْبَعٍ**»، ماذا يقول في هذه الأربع؟ "اللّهم إني أعوذ بك من عذاب القبر"، علمي أم عملي؟ علمي، لماذا تدعو بهذا الدعاء في صلاتك وأنت أيها الأبعد تعتقد أنه لا يجوز العمل بخبر الآحاد في العلميات؟ هم متناقضون أبدًا، يعني: يجلس في المسجد ويعلم الناس صفة الصلاة فإذا جاء إلى التشهد يقول: إذا جلست في التشهد الأخير فقُل: "**اللّهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، من عذاب جهنم، من فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال**"، يعني: دعك مما جاء بعد ذلك فتنة المسيح الدجال وغير ذلك نقول: إن الأخبار جاءت متواترة في ذلك.

فتنة عذاب القبر يقولون: إن فيها أخبار آحاد، لماذا تدعون الله أن يقيكم منها، وهي من خبر الآحاد عندكم. وأنتم تعتقدون أن الذي جاء فيها من أخبار الآحاد؟ فهم متناقضون أبدًا.

والأدلة أكثر من أن تُحصى. وكل هذه الجزئيات كما بيّن الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في مقدمته للموافقات بيّن أن كل هذه الجزئيات التي ذكرناها تؤدي إلى تواتر العمل بخبر الآحاد التواتر شبه المعنوي.

يعني: أنا إذا سألتك ما الدليل على أن خبر الآحاد يُعمل به؟ تقول: كثرة الجزئيات،

الجزئيات كثيرة جدًا كما مضى. ولذلك كثير من السلف والخلف صنفوا سواءً كانت مصنفات مستقلة أو أبوابًا في كتبهم في مسألة العمل بخبر الواحد، الإمام

البخاري له في صحيح البخاري باب أو كتاب في العمل بخبر الواحد ردًا على أهل البدع والزيغ ليُبين لنا أن هذه المسألة مسألة قديمة، وكذلك الشافعي كما مضى.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: شروط الراوي أربعة:

بعد أن انتهى المصنف من الكلام عن حكم خبر الواحد، شرع في الكلام على شروط الراوي ناقل الحديث، لأنه من المعلوم أن حديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يصل إلينا عن طريق الرواة، فهم إذًا: الركيزة الأولى في معرفة صحة الحديث وعدمه، ولذلك ذكر العلماء الشروط الواجب توافرها في الراوي.

فقال: شروط الراوي أربعة: والشرط كما نعلم: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، فهذه الشروط إن عُدمت عُدم الحكم المترتب عليها.

وأولها: (الإسلام). فالإسلام شرط في قبول الرواية، ولذلك فرَّع فقال: فلا تقبل رواية الكافر، لأن الكافر لا يتحرج من الكذب على الله ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ولكن ما المراد بالكفر هاهنا الذي لا تُقبل معه الرواية؟ المراد بالكفر: الكفر الذي يُخرج صاحبه من الإسلام كاليهودية والنصرانية والبوذية والوثنية، فمن كان متلبسًا بكفرٍ كهذا فهذا لا تُقبل روايته، فالمراد: الكفر الذي لا تأويل فيه, كفر من ابتغى غير الإسلام دينا.

و (الإسلام). شرط للأداء دون التحمل، أي: أنه لو تحمل حال كفره فهذا مما يُقبل منه ولكنه إذا أدى ما تحمله، أي: ما سمعه فلابد أن يؤديه حال إسلامه، كما جاء في صحيح البخاري عن جُبير بن مطعم قال: سمعت رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قرأ في المغرب بالطور, ووقت أن سمع ذلك كان مشركًا وبلَّغ ذلك بعد إسلامه.

قال الحافظ بن حجر: واستُدل به على صحة أداء ما تحمله الراوي في حال الكفر وكذا الفسق إذا أداه في حال العدالة، لو أن إنسانًا كان فاسقًا وسمع خبرًا عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ثم أداه حال العدالة فهذا مما يُقبل منه لأن الفسق أقل من الكفر.

قال: ولو ببدعة، يعني: ولو كان كفره بسبب بدعة فهذا مما لا يُقبل منه، والمراد بالبدعة هاهنا: البدعة التي اتفق العلماء على التكفير بها وليس كل بدعة كمثل ماذا؟ كمثل بدعة غُلاة الروافض في اعتقادهم الألوهية في علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فهذه بدعة مُكفرة.

أو كبدعة الإيمان برجوع علي مرة أخرى إلى الحياة الدنيا، أو كالقول بتحريف القرآن وأن القرآن الذي معنا ليس بالقرآن الذي نزل على محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وإنما هو ثلث القرآن فقط كما يقول الروافض، فلابد أن يكون التكفير بالبدعة متفقًا عليه بين علماء الأمة.

وأما البدعة التي اختلف فيها الناس فهذه يُقبل الراوي المتلبس أو رواية الراوي المتلبس بها على التفصيل الذي يأتي, لماذا؟ قال الحافظ بن حجر: لأن كثيرًا من الطوائف يُكفر بعضها بعضًا، الأشاعرة يُكفرون المعتزلة والمعتزلة يُكفرون أهل السُنة ، وهؤلاء كانوا يسمعون حديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وبدعتهم قائمة على تأويل.

وأما البدعة التي اتفق العلماء على تكفير صاحبها فهذا في منزلة الكافر الذي لا تُقبل روايته، ولذلك قال هاهنا: إلا المتأول، يعني: المبتدع الذي بعته مكفرة لكنه متأول، يعني يقول: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: 5]، أي: استولى والله ليس في مكان.

لماذا قال هذا القول؟ قال: أريد أن أُنزه الله تبارك وتعالى عن المكان وعن الجهة وعن الحدوث وعن الحيز إلى غير ذلك من الألفاظ التي اخترعوها، فهذه بدعة كُفرية لأنها إنكار لعلو الله على خلقه،ولكن صاحبها كان متأولًا، هذا معنى: إلا المتأول، ولكن بشرط: إذا لم يكن داعية، إن لم يكن داعيةً إلى بدعته فإنه لا يُقبل منه ما يؤيد بدعته، فإذا كان داعيًا الناس إلى بدعته فإننا لا نأمن أن يضع حديثًا يوافق هواه, وقد

يحمله ذلك على تزيين بدعته أو يحمله تزيين بدعته على تحريف الروايات وتسويتها على مقتضى مذهبه.

قال الخطيب في الكفاية: هذا مذهب كثير من العلماء, وممن ذهب إلى ذلك أبو عبد الله أحمد بن حنبل.

وقال الحافظ بن حجر: فهذا المذهب هو الأعدل وصارت إليه طوائف من الأئمة.

فقال: في ظاهر كلامه، (يعني: في ظاهر كلام الإمام أحمد) فالمصنف حنبلي، فظاهر كلام الإمام أحمد أن المبتدع المتأول تُقبل روايته ولكن بشرط: ألا يكون داعيةً إلى بدعة.

ثم قال: و(التكليف).

إذًا الشرط الأول من شروط الراوي: أن يكون مسلمًا غير كافرٍ إلا إذا كان هذا الكفر مبنيًا على تأويل، فهذا ممن تُقبل روايته إن لم يكن داعية إلى البدعة فيروي ما يؤيد هذه البدعة.

قال: والشرط الثاني: (التكليف). وهو من شروط قبول الرواية، والمراد بالتكليف: البلوغ والعقل، أما العقل فلأنه أصل الضبط، فلابد أن يكون الراوي عاقلًا فلا تُقبل رواية المجنون ولا السفيه، وأما البلوغ: فهو الوازع عن الكذب لأن الصغير لا يدرك أثر الكذب.

إذًا: الراوي لابد أن يكون مكلفًا، ما معنى مكلفًا؟ أن يكون بالغًا عاقلًا، وهذا شرط في حال الأداء، أي: في حال البلاغ، فلو سمع صغيرًا ثم أدى بالغًا قُبِلَ منه, وهذا إجماع من السلف، فإنهم أجمعوا على قبول خبر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مع أن سنه عند وفاة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثلاث عشرة سنة، وقبول خبر ابن الزبير وسنه تسع سنين، وخبر النعمان بن بشير وقد وُلِدَ في السنة الثانية من الهجرة.

قال الصنعاني عن البلوغ: وهذا شرط للأداء لا للتحمل إجماعًا، وقال عن العقل: هذا لابد منه في حال الأداء والتحمل.

والشرط الثالث: (الضبط). ما معنى الضبط؟ أي: أن يؤدي ما تحمله على الوجه الذي تحمله من غير زيادة ولا نقصان، أن يؤدي ما سمعه على الوجه الذي سمعه من غير زيادة ولا نقصان سواء كان الضبط ضبط صدرٍ أو ضبط كتاب.

ضبط صدر يعني: الحفظ, يؤدي ما حفظه من غير زيادة ولا نقصان، ضبط كتاب، أي: ما كتبه يكون مستقيمًا من غير زيادة ولا نقصان كذلك، وهذا الضبط يكون في السماع والأداء، في سماع الحديث وأدائه، فلابد من الضبط في حالة التحمل وفي حالة الأداء.

الشرط الرابع: (العدالة). والعدالة هي: استقامة الدين والمروءة، وقيل: هي مَلَكَةٌ تحمل صاحبها على ملازمة الورع والتقوى مع اجتناب خوارم المروءة، العدالة: هي استقامة الدين والمروءة بأن يكون الراوي مؤديًا الواجبات سليمًا مما يوجب الفسق من المُحرمات فاعلًا ما يحمده الناس عليه من الآداب والأخلاق سليمًا من خوارم المروءة.

قال الشافعي في العدالة: وليس للعدل علامة تفرق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، يعني: لا يُقال عن هذا أنه عدل لاستقامة بدنه أو لجمال عينيه أو لوسامة وجهه أو غير ذلك ولا في لفظه، وإنما علامة صدقه بما يُختبر من حاله في نفسه، فإن كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قُبِل وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره، لأنه لا يُعرى أحد رأيناه من الذنوب، وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره بالتمييز بين حسنه وقبيحه، وهذا ذكره في الرسالة.

كيف نعرف العدالة؟ كيف نعرف أن هذا الرجل عدل؟ هذا يُعرف بأمور: إما بالاستفاضة والشُهرة، يعني: استفاض واشتهر بين الناس أن هذا الإنسان مستقيم

عادل محافظ على الواجبات مجتنب لخوارم المروءة، فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم كفى كالأئمة الأربعة والبخاري ومسلم وغيرهم.

أو بتنصيص عليها مما يُعتبر قوله من علماء الجرح والتعديل, أن يُعدله علماء الجرح والتعديل، فيتكلم في حقه ابن معين أو أحمد بن حنبل أو البخاري أو غير ذلك يُعدلونه وقولهم مقبول لأنهم أهل هذا الشأن، فلا تُقبل الرواية من فاسق، ولكن أي فسق؟ الفسق من جهة الجوارح لا من جهة المعتقد.

قلنا: لأن الصحيح أن الفاسق في معتقده صاحب البدعة تُقبل روايته إن لم يكن داعيًا إلى بدعته، أما الفاسق من جهة الجوارح يَكْذِب في غير حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو يشرب الخمر أو يسرق أو غير ذلك فهذا ليس بعدل وإنما هو فاسق، لأن هذا غالبًا لا يتورع عن الكذب على رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وأنت إذا نظرت في حال الفاسد من جهة المعتقد تجده يتورع عن الكذب على رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لأنه غالبًا ما وقع في هذا المعتقد السيء إلا من أجل نُصرة الدين، غالب من وقع في بدعة الأشاعرة أو المعتزلة أو غير ذلك إنما وقع فيها من أجل نُصرة الدين، لماذا نفى هؤلاء الأسماء والصفات؟ تنزيه، لأنهم اعتقدوا أو ظنوا أن إثباتها يعني: مشابهة الله للخلق.

أما الفاسق من جهة الجارحة فهذا لا يتورع عن الكذب، ولذلك تجد الفاسق من جهة الجارحة لا غضاضة عنده أن يسُب الدين أو أن يفعل الفواحش في الطرقات وغير ذلك, فالأمر سهل وهين عنده أن يكذب في حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقال هاهنا: فلا تقبل من فاسق إلا ببدعة متأولًا عند أبي الخطاب والشافعي.

قال: والمجهول في شرط منها لا يُقبل كمذهب الشافعي. ما معنى هذا الكلام؟ المجهول في شرط من هذه الشروط لا تُقبل روايته, هل هو مسلم أم كافر؟ لا تُقبل روايته، هل هو عدل أو فاسق؟ لا تُقبل روايته، بالغ أم غير بالغ؟ مُكلف أم غير

مُكلف؟ لا تُقبل روايته، لذلك قال: والمجهول في شرط منها، أي: في الشروط السابقة لا يُقبل.

فالمجهول هو من لم تُعرف عينه أو صفته، لأن الجهالة إما أن تكون جهالة عين أو جهالة حال، أو عُرفت ولكن لم يُعرف عن صفته شيء كضبطه أو عدلته، ومعنى هذا الكلام: أن من جُهِل إسلامه أو ضبطه أو عدالته أو بلوغه لم تُقبل روايته، وهذا مذهب الشافعي ورواية عن أحمد وحكاه الشنقيطي, إلا في العدالة فإن أبا حنيفة يقول: إن مجهول العدالة تُقبل روايته، أما مجهول الإسلام والضبط والبلوغ فهذا لا تُقبل روايته قولًا واحدًا.

لماذا مال أبو حنيفة لهذا القول؟ مال لهذا القول لأنه قال: إن شرط القبول عدم العلم بالفسق، نحن لا نعلم شيئًا عن فسقه، فعدم العلم هذا يجعلنا نقبل روايته، فكأنه يقول: إن الأصل في الناس العدالة لا الفسق، وهذا مذهب ابن حبان، فإنه يقول: إن الأصل في الناس العدالة لا الفسق.

ولذلك قالوا عنه: إنه متساهل في قبول الرواية والتصحيح، فهذا كذلك منقول عن أبي حنيفة، والصحيح: أن معرفة العدالة شرط كمعرفة الإسلام والضبط والبلوغ.

ولذلك قال الشارح هاهنا: وأما دليل المنع (يعني: من منع قبول رواية مجهول العدالة) فهو أنه لا فرق في الشك في العدالة وباقي الشروط، لماذا فرقنا؟ فلا ينبغي التفريق، وللقياس على الشهادة، قاسوا الرواية على الشهادة، فإن شهادة مجهول العدالة لا تُقبل، قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، لو قال: (وأشهدوا منكم) فهذا إطلاق فيدخل في ذلك العدل والفاسق ولا يجب علينا أن نتحرى العدالة.

ولكن قال: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾، فهذا القيد لابد منه، فلا تُقبل الشهادة إلا ممن كان عدلًا، والرواية كذلك بل هي أولى لأنها شهادة على حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقال تعالى: ﴿ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾ [البقرة: 282]، والمجهول غير عدل ولا مرضي عنه.

قال: ولا يشترط ذكوريته. يعني: لا يُشترط في الراوي أن يكون ذكرًا فتُقبل رواية النساء كحال أمهات المؤمنين وأسماء وأم سلمة وأم سُليم, وكذلك كانت المرأة تروي عن الرجال ويروي الرجال عن النساء, فالسلف قبلوا خبر النساء.

ولا يشترط رؤيته. أي: لا يُشترط كون الراوي مرئيًا مشاهدًا حال السماع منه على القول المختار، فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة من وراء حجاب، يعني: يحدثني الشيخ فلان من وراء هذا الجدار وأنا أسمع منه هل يُشترط لقبول كلامه أن أراه؟ لا يُشترط طالما أنني أعلم من يحدثني فلا يُشترط رؤيته.

ولا فقهه. يعني: لا يُشترط في الراوي أن يكون فقيهًا خلافًا لمذهب الحنفية، الحنفية لا يقبلون رواية غير الفقيه، ولذلك لا يأخذون بحديث المُصراة، التصرية ربط ضرع البهيمة من أجل أن يكثر اللبن فيها.

لماذا لا يقبلون هذا الحديث؟ لأن من راويه أبي هريرة، يقولون: إن أبا هريرة ليس بفقيه، فهو الذي روى هذا الحديث فلا نأخذ بروايته فضلًا على أنه من أحاديث الآحاد, هكذا قالوا: وهذا مما تعم به البلوى ولا يأخذون بحديث الآحاد في عموم البلوى.

ورد عليهم ردًا شافيًا مستفيضًا ابن السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه القواطع، الشاهد: أنهم يقولون: إن غير الفقيه لا تُقبل روايته ولا يؤخذ الحكم من حديثه.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقولهم إن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها قلنا لا بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من آلات الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة رضى الله عنهم وما كان يفتى في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه أن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفا بالضبط والحفظ والتقوى ولم يقل أحد من الأئمة أن الفقه في الراوي شرطا لقبول روايته.

ببينة: أنه لما لم يشترط في الشهادة مع أن الاحتياط فيها أكثر والاستقصاء فيها أشد فكيف يعتبر في الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجر في الشهادة.

والذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر قصة مشهورة في السِّيَّر: كان رجلٌ يُحدث في أحد مساجد دمشق فذكر حديث التصرية وذكر الرواية عن أبي هريرة، فقال رجل وكان حنفيًا: أبو هريرة غير فقيه، فبينما هم كذلك إذ سقطت حيةٌ من سقف المسجد وأخذت تجري خلف هذا الرجل الذي قال أبو هريرة غير فقيه، والناس يقولون له: تُب إلى الله تُب إلى الله، فلما قال: تُبت إلى الله اختفت الحية.

قال الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: رواتها أئمةٌ كالشمس، الذين رووا هذه القصة أئمة وعدالتهم ظاهرةً كالشمس، يعني: أن القصة صحيحة، فالله يدافع عن الذين آمنوا, وخير من آمن أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلا يُشترط في الراوي أن يكون فقيهًا، لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ؛ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ**»، هذا نصٌ في المسألة، النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ**»، فلا يُشترط في الراوي أن يكون فقيهًا.

ولا معرفة نسبه. كذلك لا تُشترط معرفة نسب الفقيه، أي: لا يُشترط كون الراوي معروف النسب, بل تُقبل رواية من لا نسب له أصلًا كالعبد وولد الزنا إذا تحققت فيهم الشروط السابقة، وكذا تُقبل رواية مجهول النسب بل هي أولى، ويُقبل

المحدود في القذف إن كان شاهدًا، فمن أُقيم عليه حد القذف بسبب كونه قذف غيره تُقبل روايته ولكن بشرط: إذا كان قذفه بلفظ الشهادة.

يعني يقول: رأيت فلانًا وهو يزني، ما قال له: يا ابن الزانية، وإنما شهد عليه قال: رأيت فلانًا وهو يزني, فجيء بالثاني قال: رأيت فلانًا وهو يزني, بالثالث: رأيت فلانًا وهو يزني, بالرابع قال: ما رأيت شيء وإنما رأيت الغطاء يرتفع وينخفض, فهؤلاء يُجلدون حد القذف لأنهم ما اتفقت شهادتهم على قول واحد.

كما فعل عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مع بعض أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ, فجاء بعضهم ورد حديث أبي بكرة في تولية المرأة: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ ولَّوا أمرهم امرأة»، قال: هذا الحديث لا يُعمل به، لماذا لا يُعمل به؟ قال: لأنه من رواية أبي بكرة, وأبو بكرة جلده عمر حد القذف فخبره مردود, فحكم على الصحابي بالفسق عياذاً بالله.

ورد عليه الشيخ العباد حفظه الله, الذي وقع منه ذلك الشيخ محمد سليمان الأشقر عفا الله عنه أخو الشيخ عمر الأشقر صاحب كتاب الواضح في أصول الفقه وكتاب أفعال الرسول رسالة الماجستير, فرد عليه الشيخ عبد المحسن العباد ردًا شافيًا وهذا الكلام مردود، لماذا هو مردود؟ لأنه إنما قذف بلفظ الشهادة، قال: رأيته يفعل كذا فهو غير متهم، غاية الأمر أن نِصاب الشهادة لم يكتمل, هب أن الرابع قال: رأيت مثلما رأوا ليس بقاذف وليس ممن يؤخذ بهذا الأمر.

فإذا أكملوا حد الشهادة وحد نِصاب الشهادة لم يكن ليُجلد حد القذف، فالذي يُحد في القذف إن كان شاهدًا تُقبل روايته، وأما إن كان قذفه بغير لفظ الشهادة فقال: يا زاني أو يا ابن الزانية أو غير ذلك فهذا روايته تُرد حتى يتوب إلى الله تعالى، فإن تاب إلى الله قُبلت روايته.

وابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ له بحث في إعلام الموقعين يرد فيه على الحنفية، لأن الحنفية يقولون برد شهادة القاذف ولو تاب.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والصحابة كلهم عدول. انتهى الكلام عن شروط الراوي: من اشتراط الإسلام والعدالة والبلوغ.

فذكر بعد ذلك الكلام عن أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، هل يحتاجون إلى تزكية ؟ فقال: والصحابة كلهم عدول. ليس معنى ذلك: أنهم معصومون أفرادا، ليس معنى ذلك أن كل صحابيٍ من الصحابة معصوم في حد ذاته بل هو يُخطئ ويُصيب قد يُذنب ويتوب إلى الله تبارك وتعالى.

وأما الكلام عن جملة الصحابة فهم معصومون ولا يجتمعون على ضلالة، إذًا: ما المراد بقوله: والصحابة كلهم عدول؟ أي: لا نتكلف البحث عن عدالتهم طلبًا لتزكيتهم، ففرق بين الصحابة وغيرهم، غير الصحابة تبحث عن تزكية له حتى تُعدله، أما الصحابة فلا يحتاجون إلى هذا البحث، حتى وإن كنا لا نعرف هذا الصحابي طالما أنه ثبت أنه صحابي فيقولون: جهالة الصحابي لا تضر.

مثلا : عن سعيد بن المُسيب عن رجل من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، هذه الجهالة لا تضر, لماذا؟ لأنه طالما أنه ثبت أنه رجل من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فهو عدلٌ، أما لو قال: عن فلان عن أبيه عن رجل عن سعيد بن المُسيب، من هذا الرجل؟ هذا الرجل فيه جهالة, نحتاج إلى من يرفع هذه الجهالة.

أما الصحابة فكلهم عدول بإجماع المعتبرين، يعني: بإجماع أهل السُنة، فلا نقول: إنهم كغيرهم يحتاجون إلى طلب تزكية ولا نقول: إنهم كانوا عدولًا قبل الفتنة، فلما جاءت الفتنة احتاجوا للنظر في أحوالهم كما تقول المعتزلة, وإنما يقول أهل السُنة والجماعة: الصحابة كلهم عدول وهذا بالإجماع, ومن خالف الإجماع فخلافه غير مُعتبر من المعتزلة والروافض الذين يطعنون في أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

فالذي عليه جمهور سلف الأمة وجمهور الخلف: أن الصحابة كلهم عدول بتعديل الله تبارك وتعالى لهم، قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ

الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [التوبة: 100] ، ورضا الله تبارك وتعالى يستلزم عدالتهم.

وقال الله تبارك وتعالى في آية أخرى: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ [الفتح: 29]، وقال: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: 110]، وأول من يدخل في هذا الوصف أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهم الذين نزل القرآن فيهم وهم المخاطبون، أول من يُخاطب بآيات القرآن أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فإذا قال الله: ﴿ كُنْتُمْ ﴾، من يدخل فيه أولًا؟ أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح: 18]، فرضي الله عنهم وأكد ذلك بقوله: ﴿ لَقَدْ ﴾، فهذا يدل على عدالتهم.

وإذا كان التعديل (الجرح والتعديل) التعديل يثبت بقول اثنين من البشر. فكيف بهذا الثناء العظيم من رب البشر- ومن رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»**، والأحاديث كثيرة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم كابن الصلاح وابن عبد البر، فالصحابة كلهم عدول.

قال أبو المظفر بعد أن نقل كلاما لصاحب تقويم الأدلة الحنفي:

وهذا الذى قاله جرأة عظيمة ولا أدرى كيف وقع الإغضاء عنه والمداجة في حقه في أبرار أهل السنة وجميع الصحابة قد عدلهم الله تعالى في آي كثيرة من كتابه فقال تعالى: **{وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ}** والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان من مسلمي الفتح ومن

أسلم من أهل البوادي والأعراب وقال تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ....} الآية وقال تعالى: {لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ} الآية.

قال: والصحابي من صحبه ولو ساعة. الصحابي من صحب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ولو ساعة، لأن الصُحبة لغةً تقتضي ذلك، لا تقتضي طول الملازمة، هذا أولًا.

إذًا: ما الذي يجعلنا نرجح أن الصحابي هو من صحب النبي ولو ساعة؟

أولًا: من جهة اللغة، أن الصُحبة لغةً تقتضي ذلك.

والأمر الثاني: أننا لو اشترطنا مدةً معينة حتى نقول عن هذا الرجل أنه صحابي، لو اشترطنا مدةً معينة لأخرجنا عددًا من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ممن أسلموا متأخرًا، هناك كثير من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أسلم متأخرًا ولم تطل صُحبته للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

جرير بن عبد الله البجلي أسلم متأخرًا، وائل بن حُجر أسلم متأخرًا، مالك بن الحويرث أسلم متأخرًا، عثمان بن أبي العاص أسلم متأخرً رضي الله عنهم أجمعين، بل منهم من وفد على النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مدةً يسيرة ثم لحق بأهله كمالك بن الحويرث، فعلى هذا القيد لو اشترطنا مدةً معينة أخرجنا هؤلاء من عِداد أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فالصحابي من صحب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ولو ساعة.

قال: أو رآه. ولو عبّر رَحِمَهُٱللَّهُ عن الصحابي بأنه من لقي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لكان أولى ولدخل فيه كل أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ المُبصر. والكفيف، فلا يخرج أمثال عبد الله بن أم مكتوم، فالمختار في حد الصحابي: أنه من لقي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقظة مؤمنًا به ومات على ذلك وإن تخلل ذلك ردَّة.

فقولنا: من لقي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هذا يدخل فيه الإنس والجن، فالصحيح أن الجن منهم من صحب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كجن نصيبين الذين لقيهم رسول الله

صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في خبر عبد الله بن مسعود ثم ذهبوا إلى قومهم منذرين، فهؤلاء من الصحابة.

من لقي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذا يشمل من رآه ومن لم يره كعبد الله بن أم مكتوم، يقظة- هذا يُخرج من رآه مناما، فالذي يرى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المنام لا يُعد صحابيًا لابد أن يراه في اليقظة، وليس معنى أن يراه في اليقظة أن يراه الآن لأن بعض الصوفية يزعم أنه يرى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقظة يراه أمامه، وإنما كان موجودًا قبل السنة العاشرة من هجرة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أما من جاء بعد ذلك من وُلد بعد ذلك فلا يُعد من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمن رأى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقظةً مؤمنًا به فلو آمن بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد موته فلا يُعد صحابيًا، ولو آمن بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يلقه لا يُعد صحابيًا كحال من؟ كحال النجاشي، النجاشي آمن بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يره فهذا لا يُعد، وكذلك أويس بن عامر لا يُعد صحابيًا, ومات على ذلك.

لو ارتد بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم آمن هل يُعد صحابيًا؟ نعم يُعد صحابيًا على الراجح من أقوال أهل العلم، بعد موت النبي ارتد ثم بعد ذلك آمن ومات على هذا الإيمان، يعني: آمن بالنبي في حياته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم لما مات النبي ارتد مع من ارتد ثم بعد ذلك آمن مرة ثانية فالصحيح أنه صحابي.

ولذلك عدَّ العلماء الأشعث بن قيس من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعدُّوا حديثه مسندًا، من الأشعث بن قيس؟ صحابيٌ آمن بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم ارتد بعد موته ثم رجع بين يدي الصديق وزوجه أخته، فهذا ارتد بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم آمن في خلافة الصديق عاد مرةً ثانية، والعلماء يعدون حديثه من قبيل المسند، ولو لم يكن صحابيًا ما عدُّوه من قبيل المسند.

من رأى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل النبوة وكان موحدًا ومات قبل بعثته هل يُعد من الصحابة؟ لا يُعد من الصحابة وإن كان مؤمنًا، ورقة كان صحابيًا من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمن به، إنما زيد بن عمرو بن نُفيل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان موحدًا ولم يكن يعبد الأصنام ولكنه لم يكن صحابيًا، ولذلك قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«إنه يُبعثُ أُمَّةً وحدَهُ»**, رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ويخرج بهذا القيد كذلك من رآه وهو كافر وأسلم بعد موته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعني: رأى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو كافر ثم ما آمن بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا بعد موته فهذا لا يُعد صحابيًا، القيد أن يؤمن بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حال حياته، أن يلقى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤمنًا به، ويذكرون ذلك في عبد الله بن أبي الحمساء- ذكره الحافظ العلائي في تحقيق مُنيف الرُتبة لمن ثبت له شرف الصُحبة، فعبد الله بن أبي الحمساء لقي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يؤمن به, وعده أن يلقاه بعد ذلك وأن يأتيه مرةً أخرى وما أتى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وآمن به بعد موته, فهذا من التابعين ولا يُعد من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الشاهد: أن من لقي النبي ولو ساعة مؤمنًا به فهو من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال ابن الصلاح: وهذا لشرف منزلة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, أعطوا كل من رآه حكم الصُحبة، أي: كل من لقيه حكم الصُحبة.

قال: وتثبت صحبته بخبر غيره عنه، أو خَبره عن نفسِه.....

بما تثبت الصُحبة؟ الصُحبة تثبت بأمور:

- أن يُعرف أنه صحابي عن طريق التواتر، تواتر بين الناس أن هذا رجل من الصحابة كالخلفاء الراشدين والعشرة المبشرين بالجنة وغيرهم من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

- كذلك أن يستفيض بين الناس ذلك، والاستفاضة تقصر عن التواتر كضمان بن ثعلبة وعُكَّاشة, فهؤلاء من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإن لم يكونوا في الشهرة كشهرة الخلفاء الراشدين.
- كذلك أن يُخبر غيره من الصحابة عنه أنه صحابي كما شهد أبو موسى لحُمَمَة بن أبي حُممة الدَّوسي بذلك وخبره في الإصابة، كان في الغزو ومات ببطنه، فجاء عن أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قال: أشهد أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شهد له بالموت بالشهادة ببطنه، أو كما قال أبو موسى، فلما قال: أن النبي شهد له دلّ ذلك على أنه من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أن يُخبر هو عن نفسه، أن يقول: أنه من الصحابة بعد ثبوت عدالته، هذا أولًا: أن يكون عدلًا. والأمر الثاني: وذلك في زمن يمكن كونه صحابي، يعني: لا يأتي إنسان الآن ويقول: أنا من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لابد أن يكون في زمن يمكن أن يكون فيه صحابي وهو أن يكون موجودًا قبل السنة العاشرة من هجرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أما غير الصحابي فلابد من تزكيته حتى تُقبل روايته، الصحابة عدول, غير الصحابي لابد من تزكيته، والتزكية: ثناء العدول المُبْرِزين أو المُبَرَّزين على الراوي بصفات العدالة، أن يُثني غيره من العدول عليه بصفات العدالة واجتناب خوارم المروءة والكبائر وغير ذلك.

والتزكية كالشهادة، الرواية كالشهادة، فالذي يشهد لابد أن يكون عدلًا، فكذلك الرواية لأنها فرع الشهادة لابد أن يكون صاحبها عدلًا.

قال: والرواية عنه تزكية. هذا رأي، الرواية عن الرجل تزكية له، فإذا روى عنه عدلٌ ثقةٌ معروف أنه لا يروي إلا عن الثقات فهذه تزكيةٌ له، فالعدالة تثبت بأحد أمرين: الحكم بشهادته، والرواية عنه.

قال الشارح: وهذه رواية عن الإمام أحمد، فإذا روى الثقة عن شخص مجهول الحال وكانت عادة الثقة أنه لا يروي إلا عن عدل كانت روايته عن ذلك الشخص تعديلًا له وإن لم يُعرف أن عادته الرواية عن الثقة فليس بتعديل، وهذه اختارها الجويني والغزالي وابن الحاجب والآمدي, طبعًا هو يذكر جماعة الأصوليين لأن المبحث مبحث أصولي.

وقال: قال الحافظ السخاوي وإليه ذهب جمع من المُحدثين وإليه ميل الشيخين وابن خزيمة في صحاحهم والحاكم في مستدركه ونحو قول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فيما يتقوى به المُرسل.

وأما الرواية الثانية: فأن رواية الثقة عن شخص لا يكون تعديلًا له مطلقا سواءٌ روى عنه من عُرف بأنه لا يروي إلا عن ثقةٍ أم لا، قال: وهو قول أكثر الشافعية وابن حزم، وقال ابن الصلاح: وهو الصحيح.

وقد جاء عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه سُئل عن أحد الرواة روى عنه عبد الرزاق، وعبد الرزاق معلوم تثبته وكذلك عدالته وثقته، فقال أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: عن هذا الراوي أنه ضعيف، فأُخذ من قوله: ضعيف أنه لا يأخذ بالقول أن من روى عنه الثقة أن هذا توثيق وتعديل له.

قال: والحكم بشهادته أقوى من تزكيته. أي: إذا قضى قاضٍ بشهادة شاهد كان ذلك تعديلًا له, وهذا أقوى من تزكيته وتعديله بالقول لأنه فعل تضمن القول أو استلزمه بخلاف قوله: هو عدل، لأن فعله يتضمن القول وزيادة، هذا بالنسبة للتزكية.

وأما (الجرح). فقال: نسبة ما ترد به الشهادة. يعني: أن يُنسب إلى هذا الراوي ما تُرد به شهادته من الكذب والفسق والوهم وغير ذلك، أي: أن يُنسب إلى الشخص ما

يوجب رد شهادته كأن يُثبت له صفة رد أو ينفي عنه صفة قبول، مثل قوله: كذاب أو فاسق أو ضعيف أو ليس بثقة.

قال: وليس ترك الحكم بشهادته منه. يعني: هب أن القاضي لم يأخذ بشهادته فهذا ليس ردًا وليس جرحًا له, لماذا؟ لأنه قد لا يأخذ بشهادته للتُهمة، ما هي التهمة؟ العداوة بينهما، وكذلك تهمة القرابة قريب للمتهم ولذلك لم يأخذ بشهادته, فهذا ليس جرحًا له.

قال: ويقبل كالتزكية من واحد. كما أن التزكية تُقبل من واحد فكذلك الجرح يُقبل من واحد، قال في شرح الكوكب المنير: وهذا عند الأئمة الأربعة وأكثر العلماء بشرط ألا يكون عنده تساهل في التعديل أو مبالغة في الجرح.

قال ابن حجر: على الأصح، أي: أن التزكية تكفي من مُزكٍّ واحد وكذلك الجرح يكفي, فلا يُقال: إنه لابد أن يجتمع العلماء على جرحه، يعني: في هذا الوقت الحاضر لو أن واحدًا من العلماء المعتبرين جرَّح واحدًا من الناس من الدُعاة فلا يُقال: هذا الجرح لا يُقبل، لماذا لا يُقبل؟ لأن العلماء لم يجتمعوا على تجريحه، هذا كلام مردود، الصحيح: أن الجرح يُقبل من واحد كما أن التزكية تُقبل ولكن بالشرط الذي سيذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال: ويقبل كالتزكية من واحد، ولا يجب ذكر سببه. لا يجب ذكر سبب الجرح، يعني يقول: فلان هذا ترد روايته فاسق, لماذا هو فاسق؟ لا يجب أن يُذكر السبب ولكن هذا ليس على إطلاقه سيأتي بيان ذلك، أي: لا يجب ذكر سبب الجرح بل يكفي مجرد قوله: هو فاسق، قال: وهذا رواية عن الإمام أحمد لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

وعنه بلى، يعني: عن الإمام أحمد لابد من الجرح المُفسر، فإذا جرح لابد أن يقول لماذا هو مجروح؟ فيقول: هو فاسق لأنه يشرب الخمر وهذا قول البخاري ومسلم والشافعية والحنفية وأكثر المُحدثين، وهذا لسببين:

أما السبب الأول: فلأن الجرح يحصل بأمر واحد وهذا لا يشق ذكره، الجرح يحصل بذكر سبب واحد وهذا لا مشقة فيه، فينبغي عليه إن قال: فلان هذا فاسق لا يصعب عليه أن يقول: فاسق لأنه يشرب الخمر، فلابد أن يذكر هذا السبب الذي لا مشقة فيه.

قال: ولأن الناس مختلفون في أسباب الجرح، لأنه قد يجرحه بأمر وليس بجارح، وجده يبول قائمًا في بلدة ليس هذا من خوارم المروءة، يأكل في الطريق وليس هذا عندهم من خوارم المروءة، وهذا مما يرجع إلى العُرف، فقد يجرح بما ليس هو بجارح.

قال: ولهذا احتج البخاري بجماعة سبق من غيره جرحهم كعكرمة مولى بن عباس وعمرو بن مرزوق الباهلي وغيرهما كما ذكر ذلك ابن حجر في المقدمة.

وقيل يستفسر غير العالم . وهذا هو القول الثالث وهو قبول الجرح من غير بيان سببه إذا كان الجارح عالمًا بأسباب الجرح والتعديل والخلاف في ذلك إذا كان الجارح مرضيًا في اعتقاده وأفعاله، أما غير العالم فلابد أن يُبين السبب، يعني: لو الشيخ فلان جرح شخص فهذا لا يحتاج إلى بيان سبب الجرح, لماذا؟

لأنه عالمٌ بالجرح والتعديل والخلاف في ذلك، أما لو واحد من العلماء من غير المعروفين في هذا الباب جرح إنسانًا فلابد أن يذكر السبب.

قال: وللحافظ الذهبي كلمة جامعة في هذا الموضوع، قال فيها: وهذه الكلمة ليست للحافظ الذهبي, هذا وهم من الشارح وإنما هي لابن السُبكي في الطبقات نبه على ذلك بعض الشُراح، والمشار إليه في الحاشية قاعدة في الجرح والتعديل هي لابن

السُبكي وليست للإمام الذهبي, ولكنها لما كانت مع رسالة أخرى للإمام الذهبي في مجموع واحد ظن أنها للذهبي.

قال فيها: إن قولهم لا يُقبل الجرح إلا مُفسرًا إنما هو أيضًا في جرح من ثبتت عدالته واستقرت (وهذا كلام طيب جدًا)، يعني: لو جاء رجل على علم من أعلام السُنة ورجل قد ثبتت عدالته وجرح لابد أن يذكر الجارح سبب الجرح.

ولذلك قال هاهنا: لا يُقبل الجرح إلا مفسرًا إنما هو أيضًا في جرح من ثبتت عدالته واستقرت، فإذا أراد رافع رفعها بالجرح (إذا أراد أن يرفع هذه العدالة) قيل له: أئتي ببرهان على هذا، أو في من لم يُعرف حاله ولكن ابتدره جارحان ومُزكِّيان، تساوى عدد الجارحين مع عدد المزكِّين, ولا يُعرف حال هذا الشخص المتكلم فيه، فيُقال: حينذاك للجارحين فسِرا ما رميتماه به.

أما من ثبت أنه مجروح (هو أصلًا مجروح) فيُقبل قول من أطلق جرحه لجريانه على الأصل المقرر عندنا ولا نطالبه بالتفسير إذ لا حاجة إلى طلبه، إذًا يُقال: يُستفسر من غير العالم ويُستفسر عن سبب الجرح إن كان موجهًا لمن ثبتت عدالته.

قال: ويقدم على التعديل. هل يُقدم الجرح على التعديل؟ هل الجرح هو الأصل أم التعديل هو الأصل؟

قال: ويقدم على التعديل. وهنا إذا تعارض الجرح والتعديل، فيُقدم الجرح على التعديل لماذا؟ عللوا ذلك بقولهم: لأن الجارح معه زيادة علم لم يطلع عليها المُعدِّل، الجارح لما جرحه كان معه زيادة علم لم يطلع عليه المُعدِّل.

وهذا إذا كان كلٌ من الجرح والتعديل مُفسرين فيُقدم الجرح على التعديل، أي: مبينًا فيهما سبب الجرح والتعديل إلا أن يقول المُعدِّل: أنا أعلم أن السبب الذي جرحه به قد زال فيؤخذ بالتعديل لأن مع قائله زيادة علم، يعني لو قيل له: أنه فاسق، لماذا؟

لأنه يشرب الخمر، فقال المُعدِّل: لم يعد يشرب الخمر وقد تاب من ذلك وجُلد, يؤخذ بقول من؟ يؤخذ بقول المُعدِّل.

قال: وقيل الأكثر. هذا قول أخر أنه يؤخذ بالعدد، وهذا قول ضعيف.

قال: وأما ألفاظ الرواية، فمن الصحابي خمسة:

تكلمنا في الدرس الماضي عن حد الصحابي وعن عدالة الصحابة وعن طلب التزكية لغيرهم وعن ما ينبغي أن يُفعل إذا تعارض الجرح والتعديل.

بعد أن انتهى المصنف من ذلك قال: وأما ألفاظ الرواية فمن الصحابي خمسة:

والمقصود بألفاظ الرواية: ما يؤدي به الراوي ما تحمَّله من الحديث، فالرواية نقل الحديث، والراوي إما أن يكون صحابيًا أو تابعيًا فمن دونه.

فبدأ بالصحابي، فألفاظ الرواية من الصحابي خمسة: رتبها من الأقوى إلى الأضعف، وهذا يدل على أن بعضها أقوى من بعض في الاحتجاج.

أقواها أن يقول الصحابي: أقواها (سمعت). سمعت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول، (أخبرني)، (شافهني)، أو رأيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول كذا، فهذه أقوى المراتب، وهذه المرتبة لا خلاف في تحقق السماع فيها لأن الصحابي عدل كما قلنا.

فإذا قال: (سمعت) أو (شافهني) أو (أخبرني)، فلا نشك أنه سمع ذلك من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مباشرةً، هذه المرتبة الأولى قلنا: لا خلاف فيها.

والمرتبة الثانية أن يقول: (قال كذا). قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **(نحن الآخرون السابقون يوم القيامة)**، فلا يقول: سمعت رسول الله وإنما يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذه أقل من الأولى, لماذا؟ لأنها تحتمل سماعه منه مباشرة أو سماعه بواسطة، سمعه من صحابي آخر.

والراجح حمله على عدم الواسطة, هذا هو الراجح، لأن الظاهر أنه سمعه من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا إذا جاءت رواية أخرى بينت أنه سمعه من صحابي آخر، أو علمنا أنه في هذه المدة التي قال فيها الحديث كان صغيرًا مثلًا: كأن تحدث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بدأ الوحي فنعلم أنها تنقل عن بعض أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأنها لم تشهد ذلك.

والمرتبة الثالثة أن يقول: (أمر) رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بكذا، أو (نهى) عن كذا، وهذه دون المرتبة الثانية لسببين:

أما السبب الأول: فالاحتمال الواسطة، سمع من صحابي آخر أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر بكذا أو نهى عن كذا.

والسبب الثاني: لاختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمرٍ أمرًا وما ليس بنهيٍ نهيًا، قد يعتقد الصحابي هذا فرضًا أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر بشيء وليس بأمر أو نهى عن شيء ولم يكن نهيًا، والصحيح في هذه إذا قال الصحابي: أمر النبي بكذا أو نهى عن كذا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا في حكم المرفوع، يسمى بالمرفوع الحُكمي، وهذا قول جماهير أهل العلم.

والمرتبة الرابعة من الصحابي أن يقول: (أُمرنا) أو (نُهينا). لا يقول: أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما يقول: (أُمرنا) أو (نُهينا)، أُمرنا أن نفعل كذا، نُهينا أن نفعل كذا. الصحابي يقول: أُمرنا أن نفعل كذا أو نُهينا أن نفعل كذا، فهذه بصيغة ما لم يسم فاعله وهي أدنى من المرتبة التي قبلها, لماذا؟ لاحتمال الواسطة هذا أولًا، وكذلك لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمرٍ ولا نهيٍ كذلك.

ولعدم تَعَيُّن الآمر. قالوا: لأن الصحابي قد يقول: أُمرنا ويقصد بذلك أحد الخلفاء الراشدين هو الذي أمرهم, فلم يكن الأمر أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولكن

هذا الاحتمال ضعيف، والأصل في الصحابي إذا قال: (أُمرنا) أو (نُهينا)، أن يُحمل ذلك على أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونهيه.

لأن قول الصحابي: (أُمرنا) أو (نُهينا)، محمول على صدوره ممن له الأمر والنهي وهو الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكون الصحابي يذكر ذلك في مقام الاستدلال والاحتجاج، وهذا القول هو القول الصحيح أن الصحابي إذا قال: (أُمرنا) أو (نُهينا)، فالمقصود: أن الأمر والنهي جاء من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

هناك أقوال أخرى في المسألة ولكنها لا تصح، بعض العلماء قال: بالوقف نتوقف حتى نتبين، لا نقول: إن هذا قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأمر النبي ونهيه، ولا نقول: بخلاف ذلك.

وبعضهم قال: يُقبل من أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، لو قال أبو بكر: أُمرنا- فهذا يُقبل منه أن الآمر بذلك هو رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو من كان من أكابر الصحابة دون من سواهم, وكل ذلك أقوال كما قلنا ضعيفة.

ومثله. يعني مثل: أُمرنا، قول الصحابي: (من السنة)، كقول عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: من السنة الأخذ بالرُكب، يعني: في الركوع, لا أن تُطبق الكفين وأن تضعهما بين رجليك, فهذا الأمر منسوخ.

فقول عمر: من السنة الأخذ بالرُكب، ماذا يقصد بالسُنة هاهنا؟ يقصد سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قالوا: وهذه الدرجة أقل من الدرجة التي قبلها, لماذا؟ لأن السُنة قد تُستعمل بمعنى: الطريقة فهي مترددة بين سُنة النبي وسُنة الخلفاء الراشدين.

ولكن الصحيح كما قلنا: أن المراد بالسُنة هاهنا: سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومما يؤيد ذلك ما رواه البخاري في صحيحه من حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه في قصته مع الحجاج, في قصة عبد الله بن عمر مع الحجاج بن يوسف حين قال له: «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ السُّنَّةَ فَهَجِّرْ بِالصَّلَاةِ يَوْمَ عَرَفَةَ، فَقُلْتُ لِسَالِمٍ: أَفَعَلَ

ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ سَالِمٌ: وَهَلْ تتبعون في ذلك إلا سنته»،

يعني: هل يعنون بذلك إلا سُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومثله كذلك قول أنس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ من السُنة إذا تزوج البكر على الثيِّب أقام عندها سبعة، فالمراد بذلك سُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال الإمام النووي رحمه الله في شرحه على مسلم: إذا قال الصحابي: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، أو من السنة كذا فكله مرفوع على المذهب الصحيح الذي قاله الجماهير من أصحاب الفنون.

ثم المرتبة الخامسة قول الصحابي: (كنا نفعل كذا) أو (كانوا يفعلون كذا). فقول أبي سعيد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: كنا نُطعم الصدقة، أي: صدقة الفطر صاعًا من شعير، وقول ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ: كانوا يعطون، أي: زكاة الفطر قبل الفطر بيوم أو يومين.

قال: فإن أضيف إلى زمنه فحجة. إن قيل: كنا نفعل كذا على عهد رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا حجة بلا خلاف، لظهور إقراره صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليه.

وأما إن لم يُضف إلى زمن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكذلك هو حجة، لأن الصحابي لا يقول: كنا نفعل كذا إلا وهو يقول في موضع الاستدلال.

ويدل عليه احتجاج جابر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ على جواز العزل بفعلهم له في زمن نزول الوحي, فقال: **«كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ»**، قال سفيان: لو كان شيء يُنهى عنه لنهى عنه القرآن, وهذا الاستدلال واضح لأن الزمان زمان تشريع.

ثم قال: وقال أبو الخطاب: (كانوا يفعلون) نقل للإجماع. يعني إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا فهذا نقلٌ للإجماع، بخلاف قولهم: كنا نفعل كذا، يعني إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا، قالوا: هذا نقلٌ للإجماع، بخلاف قولهم: كنا نفعل كذا.

قالوا: لأنهم لو قالوا: كنا نفعل كذا فهذا قد ينصرف إلى طائفة مخصوصة- الأنصار، المهاجرين، (كنا)، أما لو قال: كانوا يفعلون كذا فهذا فيه نقلٌ للإجماع، وهذا التفصيل ذكره الزركشي في البحر المحيط.

ولكن لا هذا ولا ذاك نقلٌ للإجماع, لماذا؟ لأن ذلك كان في زمن التشريع في زمن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا إجماع في زمن الوحي، الإجماع لا ينعقد إلا بعد موت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أما قبل موت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فالحجة في قول الله وقول رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إلا إن أريد بالإجماع معناه اللغوي.

قال: ويقبل قوله (هذا الخبر منسوخ) عند أبي الخطاب. يعني إذا قال الصحابي: هذا الخبر منسوخ فيُقبل قوله، لأن الصحابي عدل لا يقول ذلك إلا عن يقين وهو أعلم بقول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومقاصده منا، مع الأخذ في الاعتبار أن النسخ عند السلف أعم مما هو عند المتأخرين، فيدخل فيه كذلك تقييد المطلق، وتخصيص العام.

ويُرجع إليه في تفسيره. يعني: إذا ذكر الصحابي حديثًا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفسره بقوله أو فعله فيُرجع إلى قول الصحابي وفعله في تفسير هذا الحديث، لأنهم أهل اللغة ولأنهم هم الذين شاهدوا التنزيل وعلموا أحوال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقد يفسر الحديث بقوله أو بفعله:

أما بقوله: فقد ذكر الشارح ما جاء عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ»، وفسر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: «هَاءَ وَهَاءَ»، بالتقابض في المجلس، حيث قال لأحد المتصارفين: والله لا تفارقه حتى تأخذ منه، فهنا فسره عمر بقوله: «هَاءَ وَهَاءَ»، لابد من التقابض في المجلس.

وأما من التفسير بالفعل: فما جاء في حديث عبد الله بن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»، ماذا كان يفعل عبد الله بن عمر؟ كان إذا باع أو اشترى من رجل قام فمشى خطوات ثم عاد إلى المجلس مرة أخرى ليلزم البيع، فبيّن في هذا الحديث أن خيار المجلس المقصود به: التفرق بالأبدان، فهذه هي المراتب الخمس بالنسبة لقول الصحابي أو سماع الصحابي من النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

قال: ولغيره مراتب:

أعلاها قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار. إذًا: فرغنا من المراتب بالنسبة لأصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، التابعون ومن بعدهم من سلسلة الرجال في السند لهم مراتب:

أعلاها قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار. قراءة الشيخ على التلميذ، يعني: أنا الشيخ وأنتم التلاميذ, أقرأ الأحاديث وأنتم تسمعون, فهذه أعلى المراتب، لماذا كانت القراءة على التلميذ أعلى المراتب؟ لأنه يسمع لفظ الشيخ، وأعلى السماع ما كان يسمعه التلميذ إملاءً من شيخه، وهذه طريقة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, فهو الذي كان يقول الأحاديث ويسمعها أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ منه وهي أبعد عن السهو الخطأ, لماذا؟ لأن الطالب لو قرأ وقال الشيخ: نعم أو سكت ربما نام الشيخ، ربما غفل، أما لو قرأ الشيخ والتلميذ يسمع فهذه أعلى المراتب.

قال: في معرض الإخبار. ما معنى في معرض الإخبار؟ يعني: لابد أن يكون هذا في إخبار الشيخ لتلميذه، لأن الشيخ قد يقول الأحاديث يراجعها، يذاكرها ويسمعها منه تلميذه، فهذا ليس في معرض الإخبار.

ففي هذه الصورة ماذا يقول؟ يقول: (حدثني) أو (أخبرني) أو (قال) أو (سمعته). ومنهم من فرّق بين (حدثني) و (أخبرني) وهذا اصطلاح.

قال: ثم قراءته على الشيخ. أن يقرأ على الشيخ، فيقول الشيخ : نعم. وهذه المرتبة تسمى بالعرض يعرض التلميذ على الشيخ، والشيخ إذا سمع الحديث قال: نعم نعم أو أشار أو سكت، فهذه كذلك هي المرتبة الثانية.

فيقول الشيخ : نعم أو يسكت. ولكن سكوته بشرط: ألا يكون سكوته لغفلة أو نوم ونحوهما.

قال: خلافاً لبعض الظاهرية. فبعض الظاهرية يشترط نطق الشيخ، لابد أن يقول الشيخ في كل حديث: نعم نعم، أما إذا سكت فلا يُقبل منه.

فيقول (أخبرنا) أو (حدثنا) قراءة عليه لا بدونه في رواية. وهذه فيها ثلاثة روايات:

إذا قرأ التلميذ على الشيخ يقول: (أخبرنا) شيخنا قراءةً عليه لا يُطلِق، (حدثنا) شيخنا قراءة عليه حتى لا يكذب في كلامه، لأنه لو قال: (حدثنا) لأوهم السامع أن الشيخ هو الذي قرأ وهو يسمع، فالرواية الأولى عن أحمد لابد أن يُقيد ذلك.

والرواية الثانية: أن له أن يقول: (أخبرنا) أو (حدثنا) بدون لفظ قراءة عليه، لأن سكوت الشيخ مع عدم المانع عند قراءة الراوي عليه هو في معنى سماع الراوي من لفظ الشيخ فكلاهما واحد.

والقول الثالث: وهو أن يقول: (أخبرنا) دون (حدثنا)، وهذا رأي لمسلم والشافعي وجمهور أهل المشرق: أنه إن قرأ على الشيخ يقول: (أخبرنا) ولا يقول: (حدثنا)، لا يقول: (حدثنا) إلا إذا قرأ الشيخ.

قال: وليس له إبدال إحدى لفظتي الشيخ (حدثنا) أو (أخبرنا) بالأخرى في رواية. يعني إذا قال الشيخ: (حدثنا فلان) فليس له أن يقول: (حدثنا فلان) قال: (أخبرنا فلان) لماذا؟ قالوا: لأن الشيخ قد يكون ممن لا يرى التسوية بين (حدثنا) و (أخبرنا)، مذهب الشيخ أنه لا يرى التسوية بين (حدثنا) و (أخبرنا).

وفي رواية عن أحمد الجواز وهذا مذهب البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا يرى فرقًا بين (حدثنا) و (أخبرنا)، ولذلك بوَّب في صحيحه بابًا قال فيه: بَابُ قَوْلِ الْمُحَدِّثِ حَدَّثَنَا أَوْ أَخْبَرَنَا وَأَنْبَأَنَا وسمعت واحدا، كل هذه الألفاظ واحد.

قال: بَابُ قَوْلِ الْمُحَدِّثِ حَدَّثَنَا أَوْ أَخْبَرَنَا وَأَنْبَأَنَا، وقال لنا الحُميدي (شيخه): كان عند ابن عُيينه- حدثنا وأخبرنا وأنبأنا وسمعت واحدا، قال الحافظ بن حجر: وإيراده قول ابن عُيينه دون غيره دال على أنه مختاره.

قال: ثم (الإجازة). وهذه المرتبة الثالثة: الإجازة وهي: أن يأذن الشيخ بالرواية عنه سواءٌ أذن له لفظًا أو كتابه، يعني قال له: أجزت لك رواية صحيح البخاري عني، أو كتب له ذلك, لم يكن معه في المجلس فمثلًا: سافرت في عمرة وسمعت كتابا على شيخ من المشايخ, فأنا سمعته فكتب لي إجازة فقلت له: إن لي أخًا يريد هذه الإجازة، فقال: ما اسمه؟ فقلت: اسمه كذا، فكتب له هذه الإجازة دون أن يسمع منه.

فيقول: أجزت لك رواية الكتاب الفلاني أو مسموعات. فهي إجازة بعام لخاص أو بخاص لخاص، يعني يقول: أجزت كتابًا معينًا لك، أو أجزت كل مسموعاتي لك، وهناك من توسع جدًا في الإجازة حتى وسعها لمن لم يولد بعد ولمن في الأرحام.

ولذلك منع من الرواية بالإجازة بعض أهل العلم قالوا: لأنها تُبطل الرحلة في طلب العلم، كان يمنعها شُعبة بن الحجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأبو زُرعة ويقولان: لأنها تُبطل الرحلة في طلب العلم, فلو صحت الإجازة لبطلت الرحلة، وهذا الكلام مخالفٌ للمذهب الراجح.

فالمذهب الراجح الذي عليه جمهور أهل العلم: أن الرواية بالإجازة صحيحة ولكن بشروطها كما قلنا وبضوابطها، هناك الآن من يحمل إجازات ولا يستطيع أن يقرأ كتابًا، لا يستطيع أن يقرأ جملة لا أقول كتابًا ومعه إجازات في كثير من الكتب.

فعند أكثر العلماء ومنهم البخاري ومسلم: أن الرواية بالإجازة تصح، واستدلوا على ذلك بأدلة ذكرها الخطيب في الكفاية:

منها: ما استفاض واشتُهر أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتب سورة براءة في صحيفة وأرسلها مع أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليقرأها على الناس فلم يفتحها ثم لحق به علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فأخذها منه وقرأها على الناس, فكتب له النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأجازه بذلك ثم أعطاها لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقرأها على الناس في موسم الحج، فالصحيح: أن الرواية بها تجوز.

وكذلك (المناولة). والمناولة نوع من الإجازة، والإجازة لا يُشترط فيها المناولة مناولة الكتاب, وإنما المناولة: أن يناوله كتاباً ويقول : اروه عني، فيقول: (أنبأنا)، فلابد في المناولة من الإذن أن يأذن له في الرواية عنه.

قال: وإن قال: (أخبرنا) فلابد من إجازة أو مناولة. يعني يقول: أخبرني إجازةً، أخبرني مناولةً، لا يُطلقها حتى لا يُشعر من سمعه بالسماع وهذا كذب.

قال: وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف منع الرواية بهما. يعني: بالإجازة والمناولة، قال: وهذا محمول على غير العالم بما في الكتاب كما نص عليه الأصوليون.

قال: ولا تجوز الرواية بقوله: (هذا الكتاب سماعي) بدون إذنه فيها. لأن جواز الرواية إنما يُستفاد من الإذن فيها وهو مفقود هنا ولجواز معرفة الشيخ بخلل في الكتاب يمنع من الرواية، يعني: هب أن هذا الرجل وجد كتابًا لشيخ من الشيوخ لا يجوز له أن يروي ما في هذا الكتاب حتى يأذن له الشيخ, لماذا؟ قد يكون هذا الشيخ عدَّل كثيرًا مما في الكتاب فلا يجوز أن يرويه على هذا الخلل الذي فيه.

قال: ومتى وجد سماعه بخط يوثق به وغلب على ظنه أنه سمعه جاز له روايته وإن لم يذكره. يعني: من وجد سماعه من شيخه بخط يثق أن هذا الخط خطه, كل

واحد منا يعلم خطه، وغلب على الظن أنه سمع ذلك من شيخه ولكن لا يذكر متى سمعه من شيخه فهذا يجوز له الرواية به، خلافًا لأبي حنيفة. كذلك.

قال: وإن شك فلا. أي: في سماع حديث من شيخه لم يجز له أن يرويه عنه، لأن روايته عنه شهادة عليه فلا يشهد بما لم يغلب على ظنه.

قال: فإن أنكر الشيخ الحديث وقال: لا أذكره لم يقدح. ذكرت حديثًا عن شيخي فقال شيخي: لا أذكر أني حدثتك بهذا الحديث ولكني ثقة مأمون فلا يقدح هذا في رواية الحديث، لا يقدح أن ينسى الأصل وأن يتذكر الفرع, هذا لا يقدح في رواية الحديث بشرط ثقة وأمانة هذا الفرع.

قال ابن الصلاح: ومن روى حديثًا ثم نسيه لم يكن ذلك مسقطًا للحديث وجاز العمل به عند جمهور أهل الحديث وجمهور الفقهاء والمتكلمين، لأن المروي عنه بصدد السهو والنسيان والراوي عنه ثقة جازم فلا يرد بالاحتمال روايته، ومن أمثلة ذلك:

ما ورد من طريق عبد العزيز بن محمد الداروردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قضى باليمين مع الشاهد.

قال عبد العزيز: فلقيت سُهيلًا (سُهيل بن أبي صالح) لقي شيخه فسألته عنه فلم يعرفه فقلت: إن ربيعة حدثني عنك بكذا, فكان سهيلٌ بعد ذلك يقول: حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي به، يعني: هو نسي-ثم كان بعد ذلك يذكره عن تلميذه أنه حدثه يومًا ما به.

قال: فإن كان الشيخ جازمًا بأن قال: كذب علي أو ما رويت هذا ونحو ذلك رُدّ الحديث لكذب واحد منهما لا بعينه، يعني: لخطأ واحد منهما، فكلاهما ثقةٌ مأمون, ولا يكون ذلك قادحًا في واحد منهما للتعارض، فالكذب هاهنا بمعنى: الخطأ.

ثم قال: ومنع الكرخي، يعني: من الحنفية، منه: أي: من قبول الحديث إذا نسيه الشيخ وعلل ذلك بقوله: لأن الفرع تبعٌ للأصل في إثبات الحديث بحيث إذا ثبت أصل الحديث ثبتت رواية الفرع وإذا نفاه الأصل تنتفي رواية الفرع، لكن هذا مردود بأن عدالة الفرع تقتضي صدقه وكون الأصل متردد لا ينفي جزم الفرع، لأن الجزم مقدم على الترديد, وهذا هو القول الصحيح.

ثم تكلم بعد ذلك عن: زيادة الثقة، وهذا ما نبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم.

توقفنا عند قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولو زاد ثقة فيه لفظاً أو معنىً قبلت. والكلام هاهنا عن زيادة الثقة، والمقصود بها: أن يروي جماعة حديثًا واحدًا بإسنادٍ واحد ومتنٍ واحد في مجلسٍ واحد. يسمعون هذا الحديث في مجلسٍ واحد فيزيد بعض الرواة فيه زيادةً لم يذكرها بقية الرواة، هل تُقبل هذه الزيادة أم لا؟ نقول: إذا تعدد المجلس وكان الذي زاد ثقة فلا خلاف في قبول هذه الزيادة.

هب أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ذكر حديثًا في مجلس وذكر نفس الحديث في مجلس آخر فرواه أبو هريرة بلفظٍ ما, ورواه أبو سعيد الخُدري رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بنفس اللفظ وزاد زيادةً زاد قيدًا من القيود, فهنا الزيادة تُقبل لتعدد المجالس والراوي ثقة.

والكلام ليس في تعدد المجالس وإنما الكلام إن اتحد المجلس وكان الراوي ثقة لابد أن يكون الراوي صاحب الزيادة لابد أن يكون ثقةً، لأنه إن كان غير ثقة لم تُقبل زيادته، هل تُقبل هذه الزيادة أم لا؟

قال الشارح هاهنا: ظاهر كلام المصنف كغيره من الأصوليين أن زيادة الثقة تُقبل مطلقا، ولكن هذا ليس هو الظاهر كما قال بعض الشُراح, قال: ليس هذا هو الظاهر بدليل أنه قال: فإن اتحد المجلس. دلّ ذلك على أنه يتكلم في تعدد المجلس.

فلم يقصد هاهنا: أن الزيادة تُقبل مطلقًا سواءٌ تعدد المجلس أو اتحد المجلس وإنما تكلم أولًا في: تعدد المجلس فلم يذكُر خلافًا في ذلك لأن الأمر ليس فيه

خلاف، فتُقبل الزيادة إذا تعدد المجلس، بمعنى: أن يذكر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحديث في مجلسين فيزيد في مجلس منهما لفظةً مثلًا فيروي من حضر الزيادة بالزيادة ويروي الآخر الحديث بدون هذه الزيادة, فهنا كما قلنا: تُقبل بالاتفاق.

وقد نقل ابن مُفلح: الإجماع على قبولها كما في أصوله، نقل الإجماع على قبول الزيادة إن كانت في مجالس متعددة، يعني: كانت في مجلسين أو أكثر فإن الزيادة تُقبل.

وكذلك نقل المرداوي في التحبير وقال: إن الخلاف في ذلك شاذ، سواءٌ كانت هذه الزيادة في اللفظ أو زيادة في المعنى، قال: أي: الزيادة تارة تكون لفظية وتارة تكون معنوية، وقد مثَّل بعض الأصوليين للزيادة اللفظية بحديث: «رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ»، فإن (الواو) زائدةٌ في اللفظ لا في المعنى.

جاء في بعض الروايات: «رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ»، في الرفع من الركوع: «اللَّهُمَّ ربنا ولك الحمدُ»، «رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ»، «رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ»، فبعض الرواة ذكر هذه الزيادة (الواو) ولم يذكرها بعضهم فهذه زيادةٌ لفظية.

ومثّل بعضهم للزيادة المعنوية بحديث: «فَرَضَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ»، فقال: إن قوله: «مِنَ الْمُسْلِمِينَ»، زيادة معنوية، لأن المعروف أن فرض هذه الأمور إنما يكون على المسلمين, فهذه زيادة معنوية أراد المعنى.

ثم عقَّب الشارح حفظه الله على هذين المثالين وقال: إن في المثالين نظر، لأن الزيادة في اللفظ زيادة في المعنى، و(الواو) في المثال الأول لها فائدة فهي عاطفة, والتقدير: (ربنا استجب ولك الحمد)، فاشتمل على الدعاء وعلى الخبر كما ذكره ابن دقيق العيد، ولفظة من المسلمين في المثال الثاني أفادت أن زكاة الفطر لا تجب على الكافر.

ثم قال: والظاهر أن الزيادة المعنوية اشتمال لفظ أحدهما على معنى زائد، وربما كان هذا اللفظ دون الأول في القدر كأن يروي الثقة لفظة عموم فيها حكم زائد، ويروي الآخرون لفظة فيها إسقاط ذلك الحكم، كما روى بعض العدول عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النهي عن آنية الفضة، وروى آخرون النهي عن الشرب في آنية الفضة.

قال: فلفظة الشرب ناقصة عن معنى الحديث الأول الذي فيه تعميم النهي، لأن قولنا: نهى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن آنية الفضة يشمل كل شيء الأكل والشرب والزينة وغير ذلك، نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن آنية الفضة أن تُتخذ كزينة، أن يؤكل فيها، أن يُشرب فيها، فهذا عام.

وأما اللفظة التي تقول: نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الشرب في آنية الفضة، فهذا الحكم مقصور على الشرب دون غيره، فلفظة الشرب ناقصة عن معنى الحديث الأول الذي فيه تعميم النهي, وهو وإن كان ناقص اللفظ فهو زائد الحكم والمعنى، لأنه يفيد النهي عن استعمال آنية الفضة مطلقًا في الشرب وغيره، فهذه تسمى زيادةٌ من الثقة.

ومن الأمثلة على الزيادة: حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سمع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ (أَوْ فَيُسْبِغُ) الْوَضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، إِلَّا فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ، يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ»، قال: فقد رواه مسلم من طريقين وفي أحدهما زيادة: (وحده لا شريك له) بعد قوله: لا إله، يعني: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، إذًا: الزيادة قد تكون زيادة لفظية أو زيادة معنوية.

قال: فإن اتحد المجلس فالأكثر عند أبي الخطاب. إذًا: لا خلاف في تعدد المجلس، فإن اتحد المجلس فالأكثر عند أبي الخطاب، يعني: يُنظر إلى الرواة وإلى كثرة عدد

الرواة الذين رووا هذه اللفظة فالعبرة بكثرة الرواة، يعني: الذين رووا هذا الحديث بدون الزيادة عشرة، والذين رووه بالزيادة خمسة فيؤخذ الحديث بدون الزيادة.

قال: والمثبت مع التساوي في العدد والحفظ والضبط. إذًا: النقطة الأولى: النظر إلى كثرة الرواة، إن تساووا؟ يعني: رواه بالزيادة خمسة ورواه بدون الزيادة خمسة فالمثبت مقدم على النافي.

قال: فالمثبت مع التساوي في العدد والحفظ والضبط، لماذا؟ قلنا: لأن معهم زيادة علم ومن حفظ حُجة على من لم يحفظ، وهذا قول عامة الفقهاء.

قال: وقال القاضي روايتان. يعني: إن تساووا في الكثرة والحفظ والضبط هناك روايتان عن أحمد:

الرواية الأولى: يقدم قول المثبت لماذا؟ لأن معه زيادة علم.

والرواية الثانية: يقدم قول النافي، لأن الأصل عدم الزيادة.

ولكن كما ذكر: أن الراجح في المسألة هو ما ذكره عن الحافظ بن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن الزيادة الحاصلة من بعض الصحابة على صحابي آخر لا خلاف في قبولها إذا صح السند إليه.

وأما الزيادة التي يبحث فيها أهل الحديث فهي زيادة بعض الرواة من التابعين فمن بعدهم، يعني: لا يُبحث في هذه الزيادة إن كانت من قِبَل الصحابي، وإما إن كان ممن هو دون الصحابي فيُنظر إلى العدد ويُنظر إلى الثقة وغير ذلك ويُنظر إلى التساوي والحفظ والضبط.

قال: وأما الزيادة التي يبحث فيها أهل الحديث فهي زيادة بعض الرواة من التابعين فمن بعدهم، والقول الوسط فيها: أنها تُقبل ممن يكون حافظًا متقنًا حيث يستوي مع من زاد عليهم في ذلك، فإن كانوا أكثر عددًا منه أو كان فيهم من هو أحفظ منه أو كان غير حافظ ولو كان في الأصل صدوقًا فإن زيادته لا تُقبل.

نضرب مثالًا على ذلك: تحريك الإصبع، تحريك السباحة في التشهد- هذا الحديث أكثر رواته على عدم التحريك، كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشير، ثم رواه زائدة بن قُدامة وهو ثبتٌ ثقة (يُشير بها يحركها)، وهذا كان في مجلس واحد، فالذين سمعوا هذا الحديث من الثقات رووا هذه اللفظة يُشير بها.

وهو رواها وحده (يُحركها)، فهل تُقبل زيادته أم لا تُقبل؟ لو نظرنا إلى الكثرة قلنا: إن الزيادة لا تُقبل لماذا؟ لأن العدد أكثر ولأن هؤلاء لا يقلون عنه في الحفظ والإتقان, يكفي أن فيهم سفيان بن عُيينه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ومن أهل العلم من قال: الزيادة تُقبل وهو ترجيح الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ, لماذا؟ لأن الزيادة هنا لا تخالف، قال: إن التحريك لا يخالف الإشارة وإنما ترد الزيادة إن كانت مخالفة، فالذي يُشير ويحركها تحريكها لا ينافي الإشارة بل لا نعرف إشارة إلا بتحريك.

فأنت إذا أشرت إلى إنسان من بعيد لا تُشير له هكذا (مجرد إشارة)، تُشير له هكذا (تحرك يدك) إن كان معه كلام السلام عليكم ورحمة الله يسمع كلامك وتُشير إليه، وإنما الإشارة مع التحريك تقول له: تعالى أو تنح أو اقترب أو غير ذلك وكل ذلك لا ينافي الإشارة.

والحافظ هاهنا قال: تُقبل ممن يكون حافظًا متقنًا حيث يستوي مع من زاد عليهم في ذلك، قُدامه يستوي مع هؤلاء في الحفظ والإتقان، قال: فإن كانوا أكثر عددًا منهم هذا هو الشرط الأول، أو كان فيهم من هو أحفظ منه، أو كان غير حافظ ولو كان في الأصل صدوقًا فإن زيادته لا تُقبل.

ولذلك الراجح: أن هذه الزيادة لا تُقبل وأن المرء يُشير بأصبعه فقط، وهذه الزيادة زيادة شاذة كما قال الشيخ مُقبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال: وأما القول بأن الزيادة تُقبل مطلقًا فإن ذلك لا يتأتى على طريقة المحدثين الذين يشترطون في الصحيح ألا يكون شاذًا ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه.

ثم قال: ولا يتعين لفظه، بل يجوز بالمعنى. أي: لا يتعين لفظ الحديث بل يجوز للراوي أن يرويه بالمعنى، إذًا: الكلام هاهنا عن حكم رواية الحديث بالمعنى، ولاشك أن الأولى رواية الحديث بنفس اللفظ الذي سُمع من النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ».

ولكن لو أن الراوي أبدل اللفظة الأصلية بلفظة مرادفة لها، يعني: طالت المدة على سماعه لهذا الحديث فلما أراد أن يروي الحديث قال قام بدلا من نهض وتكلم بدلا من قال واستطاع بدلا من قَدِر وجلس بدلا من قعد، فأبدل اللفظ بلفظة تقرب منها في الترادف وإن لم تكن مساوية لها من كل وجه، هذا بالنسبة للمفردات.

أو الجمل، يعني: عبّر عن الجملة بمعناها كما قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كما عند أحمد: «اقْتُلُوا الْأَسْوَدَيْنِ: الْحَيَّةَ، وَالْعَقْرَبَ»، هذا ثابت عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فجاء هذا الراوي وقال: أمر رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بقتل الأسودين، أمر بقتلهما، النبي قال: «اقْتُلُوا»، هو قال: أمر بقتلهما، فروى الجملة معنًا ولم يأت بنفس اللفظ.

أو قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»، فجاء الصحابي وقال: نهى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن بيع الذهب إلا مثلًا بمثل، النبي قال: «لَا تَبِيعُوا»، وهو قال: نهى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فذكر الجملة بالمعنى لا بنفس اللفظ هل هذا يُقبل منه أم لا يُقبل؟ خلافٌ بين أهل العلم، والجمهور على جواز ذلك ولكن بشرط:

قال المصنف رَحِمَهُٱللَّهُ: ولا يتعين لفظه، بل يجوز بالمعنى. إذًا: هذا الذي اختاره المصنف، لعالم بمقتضيات الألفاظ عند الجمهور، إذًا: هذا شرط؛ أن يكون الراوي

عالمًا بمقتضيات الألفاظ لا أن يكون جاهلًا بما تحمله الألفاظ من معان. إن كان جاهلًا يحرم عليه وواجب عليه أن يرويه بنفس اللفظ.

أما إنسان عالم باللغة وعالم بمقتضيات الألفاظ وعالم أن قعد تؤدي معنى جلس أو قال تؤدي معنى تكلم أو قدر تؤدي معنى استطاع يعلم ما تحمله الألفاظ من معاني فهذا يجوز له أن يروي بالمعنى، هذا الشرط الأول.

والشرط الثاني: أن يكون ذلك عند عدم القدرة على استحضار اللفظ، فالأمر مقصور على الضرورة, وإلا فلو استحضر اللفظ فواجب عليه أن يأتي به، لأن لفظه لن يقوم مقام لفظ النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وإنما هذا عند عدم القدرة على استحضار اللفظ.

والله تعالى يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 286]، وهذا ما في وسعه أن يأتي بمعنى اللفظ، فلابد أن يكون عالمًا بمقتضيات الألفاظ يعرف الفرق بينها من جهة الإطلاق والتقييد, من جهة العموم والخصوص، يعرف ترادف الألفاظ كما قلنا.

فيقول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «أَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ»، الأعرابي الذي بال في المسجد، فجاء الصحابي وقال, فقال رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "أهريقوا عليه ذنوبًا من ماء", دلوًا مليئًا بالماء، كلها ألفاظ مترادفة، قالها الصحابة لأنهم يعلمون معاني هذه الألفاظ.

إن كان الأمر كذلك فجمهور السلف والخلف من المحدثين والفقهاء ومنهم الأئمة الأربعة على جواز ذلك.

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا هو الصواب الذي تقتضيه أحوال الصحابة فمن بعدهم في روايتهم القضية الواحدة بألفاظ مختلفة، ذكر ذلك في شرح مسلم.

وقال أحمد: مازال الحُفَّاظ يُحدثون بالمعنى وكذلك الصحابة، إذًا: هذا القول الأول قول جمهور الخلف والسلف بالجواز بهذه الشروط التي ذكرناها.

ما دليلهم على ذلك؟ قالوا: الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يسمعون الأحاديث ولا يكتبونها، (كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينهى عن كتابة الحديث), ثم يروونها بعد السنين الكثيرة, وهذا قد لا تنضبط فيه العبارة نفسها، ولذلك وجدنا كثيرًا من الأحاديث وردت بألفاظ مختلفة: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، له أكثر من لفظ مع أنه جاء عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وكذلك من حجتهم **وهذه حجة قوية** ذكرها الغزالي في المستصفى: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، أنت ذهبت إلى أمريكا تريد أن تدعو أهل أمريكا للإسلام لو دعوتهم بالعربية لن يفهموا, هل يجوز لك أن تدعوهم بلسانهم باللغة الإنجليزية؟ نعم يجوز، وكان الشيخ ابن عثيمين يتمنى أن يكون صاحب لغة ليصل لسانه ويصل علمه لجميع الناس رَحِمَهُ اللَّهُ.

فمن حجتهم كذلك: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، قال الغزالي: فإذا جاز إبدال العربية بعجميةٍ ترادفها فلأن يجوز إبدال العربية بعربية ترادفها وتساويها أولى، يعني: شخص يريد أن يدخل في الإسلام لو قلت له: قل: أشهد، يقول لك: أشهد، أن لا إله، يقول: أن لا إله، إلا الله- إلا الله، وأن محمدًا يقول: وأن محمدًا، لا يفهم معناها, يكرر يقول: (I bear witness that there is no god but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah)

يفهم الجملة الأخيرة هذه، إنما الذي ذكرته له أولا بالعربية لا يفهمه، يقول الغزالي: فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها فلأن يجوز إبدال العربية بعربية ترادفها وتساويها أولى، وقد كان سفراء رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في البلاد يبلغون

أوامره بلغتهم فلا تعبد في اللفظ, وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق وليس ذلك كالتكبير والتشهد وما تُعُبد فيه باللفظ.

إذًا: الذي يُتعبد فيه باللفظ لابد أن نأتي فيه بلفظه، يعني: تحريم الصلاة ماذا؟ الله أكبر، فلا يصح أن تقول: الله أعظم، الله كبير، الله جليل كما يقول الأحناف، الأحناف يقولون: بجواز ذلك لأنهم يقدمون الحقيقة اللغوية ، فيقولون: كل لفظ يدل على التعظيم جاز لك أن تستفتح به الصلاة وهذا غير صحيح, لماذا؟ لأن الأذكار وما تعبدنا الله فيه باللفظ لابد أن نأتي فيه باللفظ.

ولذلك لما قال البراء للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث (في حديث ذِكر النوم) لما قال: قل: «وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»، قال البراء: ورسولك الذي أرسلت، فهذا ذكر يتعبد المرء به، فقال له النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا ولكن قل: «وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»، لماذا؟ لأن الرسول لفظ مشترك يوهم أن المقصود جبريل، هذا أولًا، لأن جبريل رسول، فيوهم أن المقصود جبريل.

وثانيًا: ليجمع بين الرسالة والنبوة في دعائه، قال: «وَنَبِيِّكَ»، فأثبت النبوة للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «الَّذِي أَرْسَلْتَ»، فأثبت له الرسالة، ولو قال: ورسولك الذي أرسلت حتى ولو قصد محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما ذكر إلا الرسالة وحدها.

إذًا: إن كان في لفظ يُتعبد كالتكبير والتشهد والأذكار فلا يجوز أن نأتي بالمعنى وإنما باللفظ.

وقد كان ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا حدَّث قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كذا أو نحوه، يعني: كان يروي بالمعنى يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كذا أو نحوه، يعني: نحو من هذا الكلام، وهذا رواه ابن ماجه بسندٍ صحيح، إذًا: هذا القول الأول وهذه حجتهم وهي حجة قوية وهو القول الراجح.

قال: **ومنع منه بعض المحدثين مطلقًا**، وممن منع: ابن سيرين وعلي بن المديني والقاسم بن محمد والقاضي عياض، وجزم القاضي أبو بكر بن العربي بأنه إنما يجوز ذلك للصحابة دون غيرهم لما هم عليه من الفصاحة والبلاغة إذ جبلتهم عربية ولغتهم سليقة، ولأنهم شاهدوا قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفعله فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملة واستيفاء المقصد كله.

وحجتهم قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ**»، هذه حجتهم، «**فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ**»، فقالوا: لا يجوز رواية الحديث بالمعنى، وأُجيب عن ذلك بأن المراد: تبليغ الحكم، فمن نقل الحكم بمعناه تامًا فقد بلَّغ ما بلغه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومما يدل على ذلك: أن هذا الحديث: «**نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ**»، قد اختلفت ألفاظه، نفس الحديث الذي يستدلون به جاء بألفاظ مختلفة وهو حديث متواتر، والشيخ عبد المحسن البدر له بحث ماتع في هذا الحديث روايةً ودراية، فهذا الحديث له روايات مختلفة وألفاظ مختلفة، يعني جاء: «**نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً**»، جاء: «**رحم الله امرأً**».

إذًا: الصحابي الذي سمع فبلغه كما سمعه ما فهم هذا الفهم، بدليل أنه تصرف في ألفاظ هذا الحديث.

فالراجح كما قلنا: هو القول الأول إنه يجوز رواية الحديث بالمعنى بهذه الشروط التي ذكرناها, ثم ذكر كلامًا ماتعًا للعلامة أحمد شاكر نقرأه ونختم به.

قال: يقول الشيخ أحمد شاكر رَحِمَهُ اللَّهُ: إن هذا الخلاف لا طائل تحته الآن فقد استقر القول في العصور الأخيرة على منع الرواية بالمعنى عملًا وإن أخذ بعض العلماء بالجواز نضرًا.

قال القاضي عياض: ينبغي سد باب الرواية بالمعنى لئلا يتسلط من لا يُحسن ممن يظن أنه يُحسن كما وقع للرواة قديمًا وحديثًا، والمتتبع للأحاديث يجد أن الصحابة أو أكثرهم كانوا يروون بالمعنى ويعبرون عنه في كثير من الأحاديث بعباراتهم وأن كثيرًا منهم حرص على اللفظ النبوي خصوصًا فيما يُتعبد بلفظه كالتشهد.

وكذلك نجد التابعين حرصوا على اللفظ وإن اختلفت ألفاظهم فإنما مرجع ذلك إلى قوة الحفظ وضعفه ولكنهم أهل فصاحة وبلاغة، وأما من بعدهم فإن التساهل عندهم في الحرص على الألفاظ قليل بل أكثرهم يُحدث بما سمع.

وأما الآن فلن ترى عالمًا يُجيز لأحد أن يروي الحديث بالمعنى إلا على وجه التحدث في المجالس، يعني: على وجه العظة والاعتبار وعلى المنابر وغير ذلك، وأما أن يقول مثلًا: حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن فلان ويروي الحديث بالمعنى بعد أن وُضعت المسانيد والصحاح فهذا لا يجوز لضعف الناس من جهة اللغة والفصاحة وغير ذلك.

ولذلك قال: إلا على وجه التحدث في المجالس وأما الاحتجاج وإيراد الأحاديث رواية فلا.

ثم قال: ومراسيل الصحابة مقبولة. وهذا ما نبدأ به إن شاء الله، ولعلنا في الدرس القادم نقف عند أول المباحث اللفظية.

وهذا البحث أعني بحث الرواية بالمعنى فيه بحث طويل مفيد جدًا في كتاب توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر للعلامة طاهر الجزائري، وهذا الكتاب كتاب نفيس قيم طبعته دار الإمام أحمد.

سبحانك اللّٰهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

قال المصنف: ومراسيل الصحابة مقبولة. المُرسل مُفعَل: اسم مفعول من الإرسال, أرسل يُرسل إرسالا، فهناك مُرسَلٌ ومُرسِلٌ, فالمُرسَلُ: اسم مفعول من الإرسال وهو لغةً الإطلاق وعدم التقييد, تقول: أرسلت الغنم أي: أطلقتها.

وأما المُرسَل في الاصطلاح: هو ما كان السقط في آخره من بعد التابعي, بعد التابعي قد يكون صحابيًا وقد يكون تابعيًا, ما كان السقط فيه في آخره من بعد التابعي فيرفعه التابعي إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, من التابعي؟ من لقي الصحابة, فيرفعه التابعي إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

يقول هذا التابعي: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فعل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذا, نهى عن كذا, أمر بكذا, التابعي هو الذي يقول ذلك, وهذا هو الحد الصحيح للمرسل.

وأما ما عرَّفه به البيقوني في بيقونيته: ومرسلٌ ما منه الصحابي سقط: ففيه نظر لا يصح, لأننا لو علمنا أن الصحابي هو الذي سقط من الإسناد فالحديث صحيح لأن الصحابة كلهم عدول, فالمرسل ما قال فيه الصحابي قال رسول الله وكذلك التابعي.

تكلم المصنف هاهنا عن نوعين من الإرسال:

النوع الأول: مرسل الصحابة, قال: ومراسيل الصحابة مقبولة. ومرسل الصحابي: هو ما أخبر به الصحابي عن قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو فعله ولم يسمعه أو يشاهده, لم يسمع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يشاهده, إما لغيابه أو لكونه لم يدرك زمانه لصغر سنِّه أو لتأخر إسلامه.

ومثال ذلك قول عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: كان أول ما بُدئ به رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرؤية الصادقة في النوم, فكان لا يرى رؤية إلا جاءت مثل فلق الصبح الحديث, فهذا مرسل لأن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا لم تدرك هذه القصة, عائشة وقت نزول الوحي على النبي

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم تكن موجودة لأن عائشة ولدت بعد بعثة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأربع سنين أو خمس.

ومثاله أيضًا: ما أخرجه البخاري عن ابن الزبير أنه خطب فقال: قال محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ», وابن الزبير (عبد الله بن الزبير) هو أول مولود في الهجرة في المدينة, فهذا كذلك مرسل لأنه وقت موت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان يبلغ من العمر إلا عشرة سنوات.

فمرسل الصحابي مقبول وهو في حكم المرفوع كأنه سمع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع أنه سمع من صحابي آخر, ولذلك قال: ومراسيل الصحابة مقبولة. لماذا؟ لأن الجهالة بالصحابي لا تضر, لأن الصحابة كلهم عدول, نبحث عن العدالة فيمن هو دون الصحابة من التابعين وأتباع التابعين, أما الصحابة فلا نبحث عن عدالتهم لأن الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عدَّلا أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: مقبولة. وهذا قول الجماهير وهو الذي عليه عمل أئمة الحديث, اتفق أئمة الحديث على قبول مراسيل الصحابة, ولذلك السيوطي في ألفيته قال:

وَمُرسَلُ الصَّاحِبِ وَصْلٌ في الأَصَح ... كَسَامِعٍ في كُفْرِهِ ثُم اتَّضَح
إسْلامُهُ بعد وَفَاةٍ والذي ... رَآهُ لا مُمَيِّزًا لا تَحْتَ ذِي

***

وَمُرسَلُ الصَّاحِبِ وَصْلٌ في الأَصَح: يعني: هو في حكم الموصول كأنه سمعه وأسنده إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, كَسَامعٍ في كُفْرِهِ ثُم اتَّضَح, إسْلامُهُ بعد وَفَاةٍ: يعني: رجلٌ لقي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حال كفره ومات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم أسلم بعد موت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هل صحابي؟ ليس بصحابي, هو تابعي, حكم حديثه إذا قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقبول أم مردود؟ مقبول لأنه سمعه من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولذلك لك أن تُلغز فتقول: تابعي يقول: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحديثه موصول, هو من سمع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حال كفره ثم أسلم بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وضربوا لذلك مثالًا وهو رسول هرقل أو رسول قيصر. إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, تابعي أسلم بعد وفاة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ما أسلم إلا بعد وفاة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فقول عبد الله بن الزبير: قال محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ», هذا مرسل صحابي, وكذلك قول عائشة, ومثله كذلك محمد بن أبي بكر الصديق, فهو صحابي ولكن حديثه من قِبل المرسل.

ما الدليل أو ما حجة أئمة الحديث على قبول هذا النوع من الإرسال؟ قالوا: وحجة هؤلاء أن مرسل الصحابي موصول مسند لأن روايتهم غالبًا عن الصحابة, والجهالة بالصحابة لا تضر لأنهم كلهم عدول.

وقيل: إن عُلِمَ أنه لا يروي إلا عن صحابي قُبل وإلا فلا. هذا القول الثاني وهو التفصيل, وإلا فلا. لا يُقبل, وهذا قول ضعيف, لماذا قول ضعيف؟ لأن رواية الصحابي عن غير الصحابي نادرة, نادر جدًا أن يروي الصحابي عن تابعي, والصحابة الذين رووا عن التابعين بُيِّنوا.

ولذلك قال السيوطي في تدريب الراوي, قال: وفي الصحيحين من مراسيل الصحابة ما لا يحصى. لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة وكلهم عدول وروايتهم عن غيرهم نادرة, وإذا رووها بينوها, بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس أحاديث مرفوعة بل إسرائيليات أو حكايات أو موقوفات, هذا بالنسبة لمرسل الصحابي.

وفي مراسيل غيرهم روايتان: يعني: عن أحمد, في مراسيل غير الصحابة روايتان في القبول وعدمه, إذا قال التابعي: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فعل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, كما جاء عند مسلم عن سعيد بن المسيب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أن رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ الْمُزَابَنَةِ والْمُحَاقَلَةِ"، سعيد تابعي لم يدرك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومع ذلك قال: نهى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن كذا، فهذا فيه روايتان عن أحمد: أشهرها القبول، بل أشهر الروايات الأئمة الثلاثة قبول المراسيل، أحمد ومالك وأبو حنيفة يقبلون الحديث المرسل، أما الشافعي فلا يقبل الحديث المرسل إلا بشروط ستأتي.

أحد الروايتين: القبول كمذهب أبي حنيفة وجماعة من المتكلمين اختارها القاضي. ما حجتهم في القبول؟ قالوا: هذا التابعي عدل، إن كان عدلًا فالعدل لا يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا إذا أسقط الثقة، كيف يكون عدلًا ويسقط ضعيفًا ولا يبينه؟ فقالوا: التابعي الثقة العدل الذي يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لابد أن يسقط ثقة، فإن كان عدلًا فحديثه مقبول وإن كان مطعونًا في عدالته فحديثه مردود لا لأنه مرسل ولكن لأنه مطعون في عدالته، فالرد هاهنا ليس من أجل الإرسال ولكن من أجل عدم العدالة، وهذا القول الأول.

القول الثاني وهو: المنع، وهو قول الشافعي وبعض المحدثين والظاهرية. ودليلهم في ذلك أو حجتهم في ذلك: الجهل بالساقط في الإسناد لاحتمال أنه تابعي، قد يكون تابعيًا وقد يكون صحابيًا، قد يكون ضعيفًا وقد يكون ثقة، قد يكون رواه عن تابعي آخر، بل إن ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في النزهة: بيَّن أن التابعي قد يروي عن ستة أو سبعة من التابعين قبل أن يصل إلى الصحابي، يعني: تابعي يروي عن تابعي عن تابعي عن تابعي عن تابعي عن تابعي عن تابعي عن الصحابي، ما حال هؤلاء التابعين؟

أحوالهم مجهولة، فقد يقتصر. الأمر على تابعي واحد ولكن يتعدى ذلك إلى أكثر من واحد، وهذا القول اختاره الإمام مسلم كما في مقدمة صحيحة، فقد قال: **والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة.**

وهو قول أبي حاتم وأبي زُرعة, ويظهر أن عمل المحدثين عليه, ومثل ذلك حكى ابن عبد البر وابن الصلاح والنووي, قال ابن حجر: إنما ذكر المرسل في قسم المردود للجهل بحال المحذوف, هذا هو القول الثاني.

والقول الثالث: التفصيل- وهو الاحتجاج بمراسيل كبار التابعين الذين أكثر روايتهم عن الصحابة كسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ولكن بشروط:

الشرط الأول: أن يكون التابعي كبيرًا.

الشرط الثاني: أن يعضده مرسلٌ آخر بشرط صحة السند إلى المُرسِل, يعني: الحديث المرسل الآخر لابد أن يكون صحيح السند إلى من أرسله, لا تأتي بمرسل آخر ضعيف لتعضد به هذا المرسل لا يصح.

أوأن يعضده كذلك قول صحابي بشرط صحة السند إلى قول الصحابي, فكم من أقوال نسبت للصحابة وهي ضعيفة ليست بصحيحة, أو أن يعضده القياس وأن يفتي بمقتضاه أكثر أهل العلم, هذه الشروط ذكرها الشافعي في كتابه الرسالة.

فكل هذه الأمور مجتمعة تبين أن لهذا المرسل أصلًا:

- أن يأتي من طريق آخر.
- أن يعضده قول صحابي يصح السند إليه.
- قياس يفتي بمقتضاه أكثر أهل العلم.

هذا يدل على أن هذا المرسل له أصل, وهذا القول كان يرجحه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وصحح به أكثر من حديث مرسل كما ذكر ذلك صاحب كتاب أراء ابن القيم الأصولية.

ثم قال: **وخبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبولٌ**. مضى معنا خبر الواحد (حديث الآحاد) ما معنى فيما تعم به البلوى؟ أي ما يكثر وقوعه بين الناس.

قال: وخبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبولٌ. لماذا ذكر هذه المسألة؟ لخلاف الأحناف فيها, فالحنفية أو الأحناف يقولون: خبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول ويقدمون عليه القياس, فمعنى فيما تعم به البلوى؟ أي: ما يكثر وقوعه بين الناس كأحكام الصلاة والصيام والطهارة وكرفع اليدين في الصلاة ونقض الوضوء من مس الذكر وغير ذلك, فقول الجمهور: أن خبر الواحد في ذلك مقبول.

ما الدليل أو ما حجة من قال بقبوله؟

أولًا: لأن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد فيما تعم به البلوى, يعني: مسألة يكثر وقوعها بين الناس ومع ذلك يفتي الصحابة على مقتضى خبر الواحد, فهذا دليل على إجماع الصحابة على هذا الأمر, كخبر عائشة في وجوب الغُسل من الجماع بدون إنزال, فقد كان بعض الصحابة يفتي بأن الماء من الماء, وهذا حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (حديث أم سلمة) فيما أذكر, الماء من الماء, فلابد من رؤية الماء حتى يجب الغُسل, لما تنازعوا أرسلوا أبا موسى رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ إلى عائشة فذكرت حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»**, فعائشة هي التي ذكرت هذا الحديث, فهذا خبر الواحد فيما تعم به البلوى, فرجع الصحابة إلى حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

خلافًا لأكثر الحنفية. ليست هذه الواقعة فقط, فابن السمعاني في كتابه قواطع الأدلة ذكر كثيرًا من الوقائع, منها مثلًا: أخذ الجزية من المجوس, فالمجوس يسنُّوا بهم سنة أهل الكتاب, الجزية تؤخذ من أهل الكتاب اليهود والنصارى, أما المجوس عبدة النار؟ الصحابة اختلفوا هل تؤخذ منهم الجزية أم لا, فرجعوا في ذلك لخبر عبد الرحمن بن عوف أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ»**, وأخذ الجزية منهم, فلما سمع عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ هذا الخبر من عبد الرحمن بن عوف عمِل به,

يقول ابن السمعاني: **وهذا حُكْمٌ على أمة كاملة (بخبر الواحد) ليس حكم على فرد, هذا حكم على أمة المجوس بأكملها, حكم على امة كاملة بخبر الواحد.**

ومثله كذلك قول ابن عمر رضي الله عنهما: كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الخبر: **وهذا أيضا من الأمور العامة.**

قال المصنف: خلافًا لأكثر الحنفية. وهم المتأخرون منهم حيث قالوا: لا يُقبلُ خبر الواحد في ذلك لأن ما تعم به البلوى تتوفر الدواعي على نقله فلا يُقبل إلا متواترًا, والصواب: قول الجمهور, وما استند إليه المانعون مردود فإن ما تعم به البلوى قد يكثر السؤال والجواب عنه ولا يكثر النقل وضربوا أمثلة على ذلك.

ولذا اُختُلف في كلمات الآذان, كم عدد كلمات الاذان؟ هل هي تسعة عشر, سبعة عشر؟ مع أنه يُسمع في اليوم خمس مرات ومع ذلك الصحابة اختلفوا, مع إنه مما تعم به البلوى يسمع كل يوم خمس مرات ولم يُنقل نقلًا عامًا.

وكذلك مناسك الحج وصفة الصلاة, ثم إن مذهبهم هذا منقوض, يعني: هم نقضوا مذهبهم فإنهم اثبتوا وجوب الوتر ووجوب الوضوء بالقهقة داخل الصلاة بخبر الواحد, واختاروا تثنية الإقامة في الصلاة وأوجبوا الوضوء بخروج النجاسة من غير السبيلين كالقيء والرعاف ونحو ذلك بخبر الواحد وكل ذلك مما تعم به البلوى, يعني: نقضوا مذهبهم وعملوا بخبر الواحد فيما تعم به البلوى في بعض أفراد المذاهب, إذًا القول الراجح: أن خبر الواحد يعمل به فيما تعم به البلوى.

قال: وفي الحدود وما يسقط بالشبهة. أي أن خبر الواحد كذلك يُعمل به في إقامة الحدكما في حديث المرأة الغامدية وفي سقوط الحد, خلافاً للكرخي. وهو من الأحناف, وفيما يخالف القياس. أي: أن خبر الواحد مقدم على القياس, لماذا؟

لأن خبر الواحد نص والقياس اجتهاد, والاجتهاد قد يكون صحيحًا وقد يكون غير ذلك, وهذا إجماع الصحابة على تقديم خبر الواحد على القياس خلافًا للحنفية,

الحنفية يقدمون القياس على خبر الواحد, وإجماع الصحابة على تقديم خبر الواحد على القياس, فلا يستعملون القياس مع وجود النص ولو كام خبر واحد, فقد ورد عن هشام بن عروة عن أبيه أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ نشد الناس: من سمع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قضى في السِقط, فقال المغيرة: انا سمعته قضى فيه بغُرَّةٍ عبدٍ أو أَمَة, بغُرَّةٍ, ثم بين ما هي الغُرة: عبدٍ أو أَمَة (عطف بيان أو بدل) فقال عمر: ائت بمن يشهد معك على هذا, وما أراد عمر رد خبر الواحد لأنه لو جاء بواحد آخر ما زال الخبر واحدة لم يبلغ مبلغ التواتر, فقال: ائت بمن يشهد معك على هذا (أراد التثبت) فقال محمد بن مسلمة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: أنا أشهد على النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بمثل هذا, .الشارح هاهنا ذكر أن الصحابة قدموا خبر الواحد على القياس ولم يذكر قياس عمر ما الذي قاسه عمر, ثم رده بخبر الواحد, يقول ابن السمعاني: وجه القياس هنا الذي عقله عمر من معاني الأصول, (هذا وجه القياس الذي قاسه عمر أولًا) أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أوجب في النفس مئة من الإبل فلا يعدل جنينُ أن يكون حيًا, (الجنين هذا السِقط لو نزل حي ففيه مئة لأنه نفس قياسًا على الصحيح البالغ) أو أن يكون ميتًا فلا شيء, (هذا هو القياس على الأصول) فلما سمع الخبر رآه أصلًا بنفسه, لما سمع خبر الواحد رأى الخبر أصلًا بنفسه ولم يضرب به سائر الأصول, هذا أصلٌ ثابت بنفسه يُعمل به في الجنين, والأصول الأخرى ثابتة يُعمل بها, وما رد خبر الواحد بالقياس, هذا اولًا.

ومثل تقديم خبر الصاع من تمر في المصراة على القياس الذي هو رد مثل اللبن المحلوب من المصراة, لأنك أخذت منها لبنا فرده لبنا, كيف ترد صاع من تمر؟ هذا يخالف القياس ولذلك الأحناف ردوا هذا الحديث, أما الصحابة فما كانوا يردون خبر الواحد بالقياس.

ولذلك لو تذكرون ما حدث بين ابن عباس وأبي هريرة لما ذكر حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَوَضئُوا مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ», هذا خبر آحاد, فابن عباس أراد أن يقيس, قال: أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيمِ؟ فماذا قال أبو هريرة؟ قال: يا ابن أخي إذا حدثتك بالحديث فلا تضرب له الأمثال, حتى ولو كان خبر آحاد, وهذا رواه الترمذي وابن ماجة.

كذلك مما يرد قول الحنفية: أن خبر الآحاد والمتواتر أصل القياس, ما أركان القياس؟ (أصل وفرع وعلة وحكم), ما الأصل؟ كتاب أو سنة, فالخبر أصل القياس فكيف يرد الأصل بالفرع؟ لأن الفرع ما بُني على الأصل, الأصل: ما عليه ينبني, والفرع: ما على غيره بُني, فالأصل هو الدليل, فكيف يرد بالفرع؟

قال المصنف: وحكي عن مالك تقديم القياس. يعني: حكي عن مالك تقديم القياس على خبر الآحاد.

قال ابن السمعاني: وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم وأنا أُجل منزلة مالك عن مثل هذا القول, أُجل منزلة مالك عن أن يقدم القياس على خبر الآحاد.

قال الشنقيطي رحمه الله في المذكرة لما ذكر قول صاحب المراقي:

والحامل المطلق والمقيد ... وهو قبل ما رواه الواحد

"وحكى عن مالك أن القياس يقدم عليه ....وهو المقرر في أصول الفقه المالكي لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا وأنه يقدم خبر الواحد على القياس كتقديمه خبر صاع التمر في المصراة على القياس الذي هو رد مثل اللبن المحلوب من المصراة؛ لأن القياس ضمان المثلى بمثله وهذا هو الذي يدل عليه استقراء مذهبه مع أن المقرر في أصوله أيضاً ان كل قياس خالف نصاً من كتاب أو سنة فهو باطل بالقادح المسمى في اصطلاح أهل الأصول فساد الاعتبار ، وعقده في المراقي بقوله في القوادح:

والخلف للنص أو إجماع دعا ... فساد الاعتبار كل من وعى

وهذا القول هو الحق الذي لا شك فيه، لأن القياس لا يجوز مع وجود النص من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. "

قال: وقال أبو حنيفة : ليس بحجة إن خالف الأصول أو معناها. ليس بحجة: يعني: خبر الآحاد إن خالف الأصول, (ما الأصول؟ كتاب- سنة- إجماع) فليس بحجة, ويرد على ذلك كذلك بما ذكره ابن السمعاني وكتاب القواطع كتاب نفيس, كتاب عَقَدي أصولي.

يعني: هناك كتابان رأيتهما يمزجان الأصول بعقيدة أهل السنة والجماعة: كتاب التحبير شرح التحرير للمرداوي- الذي لخصه ابن النجار في الكوكب المنير, لأن الكوكب المنير هذا تلخيص للتحبير, التحبير ثمانية مجلدات كتاب عظيم جدًا, لما تقرأ أصول الفقه =يرق قلبك, مع أن أصول الفقه علم جامد, فكتاب التحبير هكذا, وكذلك كتاب القواطع للمظفر ابن السمعاني- كتاب عظيم جدًا.

الأحناف يقولون: خبر الآحاد ليس بحجة إن خالف الأصول, فقال أبو المظفر: الحديث إذا ثبت صار أصلًا في نفسه إلا أنه ربما لا يكون له من حيث المعنى نظير في سائر أصول الشرع, وعدم النظير لا يبطل حكم الشيء وإنما يبطله عدم الدليل, وإنما صارت الأصول أصولًا لقيام الدليل على صحتها وثبوتها فإذا ثبت الخبر صار أصلًا مثل سائر الأصول.

فالأحناف ردوا هذا الكلام إن خالف الكتاب والسنة والإجماع أو خالف معنى الأصول وهو القياس لأن القياس أمر معنوي, وهذا مقيد عندهم بما إذا كان الراوي غير فقيه, يعني: راوي حديث الآحاد لو كان غير فقيه ردوا حديثه.

وعندنا واقعة مشهورة ذكرناها قبل ذلك ذكرها الذهبي في السيَّر: هذا الفتى الذي دخل مسجدًا وسأل عن مسألة المسراء فأخبره المفتي بحديث أبي هريرة, فقال

المفتي: أبو هريرة ضعيف, يعني: ليس بفقيه فنزلت حية من سقف المسجد وطاردته, فقبل له: قل تبت إلى الله, فلما قال: تبت إلى الله اختفت الحية.

فالأحناف يردون خبر الآحاد إن خالف الأصول وهذا مسلك ضعيف, وذلك لأن خبر الآحاد في العمل بمنزلة الخبر المتواتر, الآحاد والمتواتر في العمل يستويان, لا نتكلم في مسألة القطع بقوله, الآحاد قد يكون ظنيًا, المتواتر قطعي الثبوت, أما في العمل فيستويان لأنه يوجب العمل بدليل مقطوع به, كثرة الجزئيات التي دلت على عمل الصحابة بخبر الآحاد تجعلنا نقطع بوجوب العمل بخبر الآحاد فصار كالمتواتر.

بالتالي يُقدم على القياس إن توهم التعارض بين خبر الآحاد والقياس وإلا فلا تعارض بين حديث ثبت عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وقياسٍ صحيح, لأن الذي أنزل الشرع هو الذي خلق العقل الذي يقيس.

ولذلك عقد ابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ في كتابه إعلام الموقعين فصلًا ماتعًا نافعًا في الرد على الأحناف فيما توهم فيه التعارض بين الخبر (أعني خبر الواحد) والقياس, فرد عليهم على كل ما توهموه في ذلك.

المباحث اللفظية

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثـم ها هنا أبحاث يشترك فيها الكتاب والسنة من حيث إنها لفظيـة: يتكلم هاهنا عن المباحث اللفظيـة، وهـذه المباحث من الأهمية بمكـان وذلك أن الكتاب نزل بلسانٍ عربي مبين.

ففهم الكتاب والسُنة لا يكون إلا بمعرفة علم العربية، معرفتها أمر واجب، لأن فهـم الكتـاب والسُـنة يتوقـف عـلى معرفتهـا ومـالا يـتم الواجـب إلا بـه فهـو واجـب، وبالتالي من لم يعرف لغة العرب لا يستطيع أن يستنبط من كتاب الله ومن سنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ولا يكـون أصـوليًا أبـدًا, فعمـدة الأصـولي معرفتـه بلغـة العـرب، ولـذلك أكثـر مباحث الأصول قائمةٌ على معرفة لغة العرب.

فبدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه المباحث بقوله: ثم ها هنا أبحاث يشترك فيها الكتاب والسنة. والأبحاث جمع بحث، وهذه الكلمة مدارها على الفحص والتفتيش، قال ابن فارس: (الباء والحاء والتاء والثاء) أصلٌ واحدٌ يدل على إثارة الشيء، يُقال: بحث- يبحث- بحثًا إذا أثار التراب عن مكان لدفن شيء أو الكشف عنه.

وهذه الأبحاث مختصةٌ هاهنا باللغات, واللغات جمع لغة, واللغة أصلها لُغَوَةٌ فُعَلَة من لغى بمعنى: تكلم، حُذف لامها فهي من باب سنى لأن كلمة سنى كذلك أصلها: سنوة، وهي من نعمة الله.

ولذلك قال صاحب مراقي السعود:

من لطف ربنا بنا تعالى..... توسيعه في نطقنا المجال

قال الشيخ الشنقيطي: يعني: أن من لطف الله تعالى بالناس توسيعه المجال له في التكلم بسبب حدوث الموضوعات اللغوية ليُعبر كل أحدٍ عما في ضميره، لأنه بدون

اللغة لن تستطيع أن تعبر عن ما في ضميرك, ولو كان الأمر مقتصرًا على الإشارة لصار صعبًا جدًا.

أما اللغة فهي تُعين المرء على التعبير عن ما في ضميره مما يحتاج إليه في دنياه وآخرته، يُعبر عن ذلك لغيره حتى يعاونه عليه لعدم قدرته على الاستقلال باستجلاب مصالح نفسه دنيا ودينا.

فقال هاهنا: ثم ها هنا أبحاث يشترك فيها الكتاب والسنة:

منها : اللغات. قلنا: اللغات جمع لغة وهي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضها أو ألفاظ موضوعة للمعاني.

أول بحث في هذه الأبحاث قال عنه كثير من العلماء: لا طائل ولا فائدة من هذا البحث, وهو من المسائل الدخيلة على أصول الفقه، وقد ذكرنا في مقدمة شرحنا لهذا الكتاب قول الشاطبي الذي ذكره في المقدمة الرابعة من كتاب الموافقات, ماذا قال؟ قال: **كل مسألةٍ مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهية أو آدابٌ شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية لا قيمة لها.**

وذكرنا قول السمعاني أبي المظفر في القواطع: **فعلم الفقه علمٌ على منهج الازدياد، لأن الحوادث لا حصر لها وطالب الزيادة في منهج الزيادة معانٌ منصور، وطالب الزيادة على مالا مزيد عليه (يعني: أصول الدين) مُبعدٌ مخذول، فالازدياد من هذه المسألة لا فائدة فيه.**

ولذلك سيأتي معنى قول السُبكي: **في أن هذه المسألة طويلة الذيل قليلة النيل لا فائدة منها** إلا فائدةً ذكرها صاحب المراقي ونقرأ كلام الشنقيطي.

أول هذه المسائل: هل اللغات توقيفية؟ هذه اللغات التي نتكلمها توقيفية أم أنها توفيقية اصطلاحية؟ توقيفية يعني: الهامية تعليمية من قِبَل الله تبارك وتعالى، ما

اجتمع قومٌ على اصطلاحها وتعلمها وإنما ألقاها الله في قلوب عباده وألهمهم إياها وعلمهم إياها.

وهذه المسألة اختلف فيها العلماء على **سبعة أقوال**:

أشهر هذه الأقوال أربعة: أنها توقيفية، أنها اصطلاحية، بعضها توقيفيٌ وبعضها اصطلاحي، التوقف، فهذه أشهر الأقوال.

وأكثر أهل العلم على أنها توقيفية، أي: أنها إلهامٌ من الله تبارك وتعالى بالدليل والنظر، أما الدليل: فقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: 31]، وكذلك قول موسى له في حديث المحاجة: احتج آدم على موسى لما قال له: أنت آدم الذي علمك الله الأسماء كلها؟

وقد قال ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في تفسير قول الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾، قال: علمه الفسوة والفُسيَّة والقصعة والقُصيعة، الفسوة: الصوت الذي يخرج عند الحدث أو الريح، والقصعة معروف، قال: علمه الفسوة والفُسية والقصعة والقُصيعة فكبّرها وصغرها، لماذا كبرها وصغرها؟ ولماذا ذكر هذين المثالين، يعني: هل ابن عباس يقول كلام هكذا دون قصد؟ لماذا ذكر الفسوة والقصعة؟

قال ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ في مجموع الفتاوى في المجلد السابع: علمه أسماء الأعراض والأعيان المحسوسة (قصعة) والأعراض، أي: علمه كل شيء، وأكد ذلك بقوله: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ ﴾، مع أن (ال) تفيد العموم، و (ال) تفيد الكل في العموم، ثم أكد ذلك بقوله: ﴿ كُلَّهَا ﴾، فهذا يدل على أن الله علم آدم كل شيء، وهذا يدل على أن اللغة توقيفية، هذا من جهة الدليل.

وأما من جهة النظر: فقد ذكر ابن حزم رَحِمَهُٱللَّهُ في كتاب الإحكام كلامًا طيبًا في ذلك وقد انتصر لهذا القول مع عدم الممانعة من كون بعضها توقيفيًا وبعضها

اصطلاحيًا، ولكنه انتصر لقول الأكثرين بأنها توقيفية، ماذا قال في نُصرة هذا القول من جهة النظر؟

قال: الصحيح من ذلك أصل الكلام توقيفٌ من الله عَزَّ وَجلَّ بحجة سمع وبرهان ضروري، فأما السمع: فقول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾.

وأما الضروري: بالبرهان هذا أمرٌ ضروري تقطع به النفوس, فهو أن الكلام لو كان اصطلاحًا، يعني: اجتمع قوم على وضع المسميات: هذه مروحة وهذا سقف وهذه قصعة وهذه لمبة وهذه سيارة وهذا الطعام يسمى كذا وهذا الذي يجري يسمى ماءً والذي يجري فيه هذا يسمى نهرًا وهذا وادي.

قال: لو كان اصطلاحًا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قومٌ, هؤلاء الذين يجتمعون ما صفتهم؟ قد كملت أذهانهم وتدربت عقولهم وتمت علومهم ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها, وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جدًا يقتضي في ذلك تربيةً وحياطةً وكفالةً من غيره, إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته ولا سبيل إلى تعايش الوالدين والمتكلفين.

يعني: الذين تكفلوه والحُضان الذين احتضنوه إلا بكلام يتفاهمون به مراداتهم فيما لابد لهم منه فيما يقوم معايشهم من حِرفٍ أو ماشيةٍ أو غِراسٍ ومن معاناة ما يطرد به الحر والبرد والسباع ويعاني به الأمراض, ولابد لكل هذا من أسماء يتعارفون بها.

كل هذه الأمور كانت موجودةً في بدأ الخلق، وأنتم تقولون: أن هؤلاء جلسوا ليصطلحوا على هذه الكلمات، هؤلاء الذين جلسوا نحن نعلم أنه لا يجلس لمناقشة

أمر إلا عِليَة القوم وإلا أصحاب العقول المتقدة الزكية، فلابد أن يكون تعلموا ذلك قبل الجلوس، **فلابد من إلهام قبل الاصطلاح.**

وإن قلتم: إنهم اصطلحوا فلابد من اصطلاحٍ قبل الجلوس ولابد من جلوسٍ قبل الجلوس, وهذا يلزم منه الدور والتسلسل، ولذلك قال في ترجيح القول بأنها توقيفية هاهنا قال: للدور. ما معنى الدور؟ يعني: توقف أمرٍ على أمرٍ بشكل لا ينتهي.

فلو قلنا: إنها اصطلاحية فإن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وداعٍ للاجتماع, وهذا لا يكون إلا بوجود لفظ معلوم يعرفونه قبل الاجتماع للاصطلاح، إذًا: هذا هو القول الأول.

ومما يرجح كذلك القول بأنها توقيفية وهذا هو القول الصحيح: أن الذي ينظر في اللغة وعلم القواعد العامة التي اصطلح عليها أهل النحو وكذلك أهل البلاغة يقطع بأنه لا يمكن أن تكون اللغة اصطلاحية (اصطلح عليها البشر).

ولذلك قال **الشافعي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلمته المشهورة: لا يحيط باللغة إلا نبي، فالذي ينظر مثلًا في قواعد الصرف وقواعد النحو والبلاغة يعلم أن هذا الأمر يعجز عنه البشر, فلا تجد الفاعل إلا مرفوعًا والمفعول إلا منصوبًا في سائر كلام العرب, وكذلك الحال لا تجد هذه الأمور إلا بقواعد ثابتة لا تتغير، وهذا أمر كذلك بالنسبة للصرف وبالنسبة للبلاغة قواعد لا تتبدل ولا تختلف، فهذا يدل على أن هذا الأمر يعجز عنه البشر وأنه إلهام من الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

وقيل: اصطلاحية. وقوله: قيل- هذا يشعر بأنه يُضعف هذا القول، قال: لامتناع فهم التوقيف بدونه، والمعنى: أنها اصطلاحية لأن فهم ما جاء توقيفًا لا يكون إلا بعد تقدم الاصطلاح وذلك بأن يكون لفظ صاحب التوقيف معروفًا للمخاطب باصطلاحٍ سابق.

وقال القاضي: كلا القولين جائز في الجميع وفي البعض والبعض. يعني من قال: إن اللغة كلها توقيفية هذا جائز، ومن قال: إنها كلها اصطلاحية هذا جائز، ومن قال: إن بعضها اصطلاحية وبعضها توقيفية هذا جائز، هذا من جهة الدليل.

وأما الواقع فلا دليل عليه عقلي ولا نقلي. ولا مطمع في معرفته إذ لا يوجد دليل من النص ولا العقل في معرفته، إذًا: إذا كانت هذه المسألة بهذه الصورة ما الفائدة في إيرادها؟ قلنا: كثير من أهل العلم قال: إنها لا فائدة فيها.

وإذا كان الأمر كذلك فما فائدة إيرادها في أصول الفقه؟ إن هذا البحث لا فائدة منه، لأن الذين بحثوها من علماء الأصول والعربية لم يصلوا ولن يصلوا إلى نتيجة قاطعة، كل هذا ترجيح وليس قطعًا، فلم يبق إلا رجم الظن في مسألة لا يرتبط بها تعبُد ولا تدعو إلى معرفتها حاجة.

وقد نقل السيوطي عن ابن السبكي أنه قال: الصحيح عندي أنه لا فائدة لهذه المسألة، وهو الذي صححه ابن الأنباري وغيره من علماء اللغة، ولذلك قيل: ذكرها في الأصول فضول.

وقال بعضهم: هذه مسألة طويلة الذيل قليلة النيل، يعني: لا يترتب عليها أي عمل إلا أمرٌ ذكره صاحب المراقي، وهذا الأمر بعد أن قال:

واللغة الرب لها قد وضع وعزوها للاصطلاح سُمِعَ

***

واللغة الرب لها قد وضع: هذا هو المختار، لقول الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾، وكذلك كما في حديث موسى وحديث الشفاعة.

قال: وعزوها للاصطلاح سُمِعَ: يعني: هذا مسموع وهذا هو المشهور عن المعتزلة، هذا الخلاف ينبني عليه ماذا؟ قلنا كثير من أهل العلم قال: لا ينبني عليه شيء، إلا أنه قال هاهنا فيما ينبني على هذا الأمر قال:

يُبنى عليه القلب والطلاق بكاسقني الشراب والعتاق

***

هكذا يقول الشيخ الشنقيطي: يعني: أن الخلاف في اللغات هل هي توقيفية أو اصطلاحية يُبنى عليه قلب اللغة كتسمية الحجر إنسانًا، يعني لو أننا قلنا: إن اللغة اصطلاحية من الممكن أن نسمي الحجر إنسانًا وأن نسمي الإنسان حجرًا وأن يقع الطلاق بقولنا بغير لفظه- اسقني ماءً.

فيصير قولك للمرأة: اسقني ماءً- يعني: أنت طالق, لماذا؟ لأن أهل البلدة اصطلحوا على ذلك اسقني ماءً، يعني: أنت طالق، هذا إذا قلنا: إن اللغة اصطلاحية، يقع فيها قلبٌ للأسماء ومعاني الأسماء.

قال: فعلى أنها توقيفية: لا يجوز, وعلى أنها اصطلاحية: يجوز، وينبني عليه أيضًا لزوم الطلاق والعتق بالكنايات الخفية، قال:

يُبنى عليه القلب والطلاق بكاسقني الشراب والعتاق

***

قال: فينبني عليه أيضًا لزوم الطلاق والعتق بالكنايات الخفية نحو: اسقني ماءً إذا قصد به طلاقًا أو عتقا, فعلى أن اللغة توقيفية لا يلزم بذلك طلاق ولا عتق، وعلى أنها اصطلاحية يلزمان ولزومها بالكناية الخفية هو الصحيح من مذهب مالك، قال: وقال قوم: الخلاف في هذه المسألة طويل الذيل قليل النيل.

إذًا: الصحيح أن اللغة توقيفية وأنه لا طائل من بحث هذه المسألة إلا هذا الأمر الذي ذكروه.

قال: وأما الواقع فلا دليل عليه عقلٍ ولا نقلي، فيجوز خلق العلم في الإنسان بدلالتها على مسمياتها، وهذا هو التوقيف، ويجوز ابتداءُ قوم بالوضع على حسب الحاجة ويتبعهم الباقون. يعني: منها ما هو توقيفي، ومنها ما هو اصطلاحي.

ثم ذكر المسألة الثانية: قال : ويجوز أن تثبت الأسماء قياساً. وهذا البحث هو البحث الثاني وهو هل تثبت الأسماء قياسًا؟ ومعناه: أن العرب إذا سمت شيئًا باسم لأجل صفةٍ فيه، إذًا: يعنون بهذا البحث الأسماء المشتقة لا الجامدة، هذا البحث مقصود به الأسماء المشتقة لا الجامدة.

ولذلك قال الشنقيطي عند قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

هل تثبت اللغة بالقياس والثالث الفرق لدى أُناس
محلــه عنــدهم المشـتق وما عداه جاء فيه الوفقُ

***

إذًا: هذا الخلاف في الأسماء المشتقة التي تتضمن صفةً بخلاف الجامدة، فمعنى ذلك: أن العرب إذا سمت شيئًا باسم لأجل صفةٍ فيه ثم وجدنا تلك الصفة في شيء آخر كالسُكر كالضرر فهل يُطلق عليه ذلك الاسم؟ قال: مثل لفظ الخمر يُطلق على عصير العنب القاذف بالزبد وهذه التسمية لأجل صفة فيه وهي مخامرة العقل، فلما خامر عصير العنب العقل وغطاه سُمي خمرًا.

لو وجدنا هذه الصفة في مشروبٍ آخر ليس من العنب هل يجوز لنا أن نسميه خمرًا أم لا؟ من قال: إن اللغة تثبت قياسًا فيما هو مشتق سماه خمرٌ، ومن قال: إن الأصل في ذلك السماع فهذه سُميت خمرٌ، وهذه لن تسمى خمرًا لم يُجري القياس من جهة اللغة وإنما أجرى القياس الذي لابد فيه من توافر أركانه من نصٍ أو مقيسٍ عليه وفرعٍ وحكمٍ وعلة.

فلو ألحقنا الذرة بالعنب من جهة اللغة فهنا قياسٌ لغوي، سمينا الخمر الناتج عن شراب الذرة سميناه خمرًا، لأننا نقول: بالقياس اللغوي، فهذا القياس الذي أجريناه ليس قياسًا شرعيًا قائمًا على الأركان الأربعة المدروسة بباب القياس وإنما هو قياس من جهة اللغة.

هذا النباش الذي ينبش القبور ليسرق الأكفان, لو أجرينا القياس اللغوي سميناه سارقا، ولو لم نُجري القياس اللغوي احتجنا إلى النظر في العلة وهل هو يشابه السارق الحقيقي فنلحقه بالسارق الحقيقي أم لا؟ علمتم لماذا أُراد هذه المسألة.

إذا أثبتنا القياس اللغوي لم نحتج للقياس الشرعي، وإذا قلنا: إن الأصل السماع في لغة العرب احتجنا للقياس الشرعي.

قال هاهنا: والسارق لفظٌ يُطلق على آخذ المال خُفية من حرز، فيُطلق على النباش وهو سارق الكفن فتُقطع يده على أحد القولين، ولكن هل نقطع يده قياسًا شرعيًا بناءً على القياس الشرعي أم القياس اللغوي؟ هذه هي المسألة.

ومن ذلك عمل قوم لوط (اللواط) فهو يوجب حد الزنا على أحد الأقوال لوجود معنى الزنا فيه، هذه المسألة وهي إثبات اللغة من جهة القياس فيها قولان:

القول الأول: أنها تثبت قياسًا، وهذا هو ما مشى عليه المصنف وهو اختيار أحمد واختيار أكثر أصحابه، وقاسوا ذلك على قياس التصريف، قالوا: كقياس التصريف، أي: يجوز أن تثبت الأسماء قياسًا مثل قياس التصريف، ما قياس التصريف؟

مثلًا: أن العرب صغروا الاسم الثلاثي على فُعيل فكل اسم ثلاثي يعني: يتكون من ثلاثة أحرف يُصغر على فُعيل، فتقول: رجل- رُجيل، قلم- قُليم، جمل- جُميل، فيقاس عليه كل اسم ثلاثي وإن لم ينطقوا به، يعني: وإن لم نسمع تصغير كلمة: رجل عند العرب, لا في شعر ولا في حديث ولا في آية، ولكن نجري القياس اللغوي فكذلك هاهنا.

قال: ومنعه أبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية. وهذا هو القول الثاني وهو قول مرجوح.

ثم قال: و(الكلام) هو المنتظم من الأصوات. وهذا هو البحث الثالث من أبحاث اللغة، الكلام هو الذي ينتظم من الأصوات المسموعة، فهذا يُخرج الحروف المكتوبة فلا تسمى كلامًا على هذا القيد.

وهذه: الأصوات المسموعة المعتمدة على المقاطع وهي الحروف، فالكلام يتكون من حروف، وأقل الكلام ما تكون من حرفين، هذا الكلام بوجه عام وليس هو الكلام المعروف عند العرب.

والكلام جمع كلمة، قال: وهو جمع كلمة. وهذا فيه نظر، لأن كلمة جمعها كَلِم كلَبِنة جمعها لَبِن، قال ابن هشام: والكلم واحده كلمة، وأما الكلام فهو اسم مصدر، واسم المصدر: هو ما ساوى المصدر في المعنى وخالفه في بعض حروفه دون تعويض، فنقول: تكلم كلامًا أم تكلُما؟ المصدر: تكلم تكلُما، وأما اسم المصدر: تكلم كلامًا، أدى المعنى ولكن خالف المصدر في بعض حروفه.

وأما الكلام عند العرب فهو: اللفظ الموضوع لمعنى. الكلمة لفظ موضوع لمعنى.

وخَصَّ أهل العربية الكلام بالمفيد. يقولون: الكلام لفظٌ مفيد، ما المقصود بالإفادة هاهنا؟ أي: يدل على معنىً يحسُن من المتكلم السكوت عليه بحيث لا ينتظر السامع مزيدًا من المخاطب.

فلو قلنا: لو جاء محمد وسكتنا هل هذا يسمى كلامًا مفيدًا؟ لا يسمى كلامًا مفيدًا، هل هذا يسمى كلمًا؟ نعم، لأن الكلم ما كان مفيدًا أو غير مفيد، أما الكلام فلابد أن يكون لفظًا مفيدًا، يعني: أفاد معنًا يحسُن السكوت عليه، أما لو قلت: لو جاء محمدٌ أكرمته- فهذا هو الكلام.

قال: وهو الجمل المركبة من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر. الكلام مركب من فعلٍ وفاعل أو مبتدأ وخبر المسند والمسند إليه، أما بالنسبة للجملة الأسمية: فالمسند هو الخبر والمسند إليه المبتدأ، وبالنسبة للجملة الفعلية: فالمسند إليه هو الفاعل والمسند هو الفعل، فالكلام إما أن يتركب من فعل وفاعل أو من مبتدأ وخبر، هذا أقل الكلام.

ولذلك قال العمريطي في نظم الورقات قال:

أقل ما منه الكلام ركَّبوا   اثنان أو اسمٌ وفعلٌ كاركبوا

***

هذا أقل ما منه الكلام ركَّبوا: اثنان مبتدأ وخبر، تقول مثلًا: الله خالق كل شيء، جاء محمد، محمد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو اسم وفعل: تقول: جاء محمد، جاء الحق.

وما كان غير ذلك فيؤول به، فعندما أقول: يا علي، هذا من حرفٍ واسم، تقول: يا علي- فلو نظرت في تأويله لوجدت أن (يا) تقوم مقام الفعل أدعو، بدليل أنك إذا أردت أن تُعرب كلمة علي تقول: منادى مبني على الضم في محل نصب مفعول به.

تقول: لم يقم، هل قام محمد؟ تقول؟ لم يقم، (لم) هذه حرف نفي مبني لا محل له من الإعراب، ويقم: فعل مضارع مجزوم بلم، فهذه كذلك مؤولة بماذا؟ بأن الفاعل هاهنا ضمير مستتر, فالجملة تكونت من فعل كذلك واسم.

قال: وغير المفيد كَلِمٌ. قلنا: فالكلم أعم، لأنه يُطلق على المفيد وغيره بخلاف الكلام.

ثم قال: فإن استعمل في المعنى الموضوع له فهو ((الحقيقة)). وهذا هو البحث الرابع في هذه المقدمة مع بحث المجاز الحقيقة والمجاز.

والكلام في هذه المقدمة يتنوع بتنوع موضوعه فيكون الحديث أحيانًا عن الكلام باعتبار تركيبه فنقول: يتكون من فعلٍ وفاعلٍ أو مبتدأ وخبر:

أقـل مـا منـه الكـلام ركَّبـوا اثنان أو اسمٌ وفعلٌ كاركبوا

***

ومن حيث مدلوله ينقسم الكلام إلى: خبر وإنشاء، ومن حيث استعماله ينقسم إلى: حقيقة ومجاز، وقد سبق الكلام عن الحقيقة والمجاز ولكنَّ المصنف عاد ذلك مرة ثانية للكلام على أقسام الحقيقة.

فقال في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز: فإن استعمل في المعنى الموضوع له فهو (الحقيقة). وسبق أن قلنا: إن الحقيقة فعيلة بمعنى: فاعل أو مفعول، وهي مأخوذة من الحق, فهي بمعنى: الثبوت، فالحقيقة: الأمر الثابت في نفسه أو المثْبَت.

وأما في اصطلاحهم فسبق أن قلنا: هي اللفظ المستعمل في الموضوع له أو فيما وضع له.

قال: فإن استعمل في المعنى الموضوع له فهو (الحقيقة). فهو إشارة إلى الكلام، وهذه الحقيقة تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

قال: إن كان بوضع اللغة فهي اللغوية.

أو بالعرف فهي العرفية ,كالدابة لذوات الأربع.

أو بالشرع فالشرعية كالصلاة والزكاة.

إذًا: الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: حقيقة لغوية ومعناها: اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة على اعتبار أن هناك وضعًا أوليًا من جهة أهل اللغة، فالحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة كالإنسان- هذا الجسد بهيئته المعروفة وضعوا له اسمًا سموه الإنسان، والفرس والأرض والسماء والحر, ما نحن فيه هذا يسمى حر، والبرد في الشتاء.

قالوا: كذلك كالصلاة في اللغة بمعنى: الدعاء، وكالصيام في اللغة بمعنى: الإمساك كما قال الشاعر:

خيلٌ صيامٌ وخيلٌ غير   تحت العَجاج وأخرى تعلُك

***

أي: خيل ممسكة عن الجري والحركة، وقيل: عن العلف.

ومنه قول مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ [مريم: 26]، فأمسكت عن الكلام قالت: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾، فهذه تسمى حقيقة لغوية.

وعرفية: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في العرف (عرف الناس), فالدابة في الوضع اللغوي: اسمٌ لكل ما يدب على الأرض من إنسان أو حيوان، فكل ما يدب على الأرض يسمى في اللغة دابة، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ [هود: 6]، الدابة هاهنا: يقصد بها الحقيقة العرفية أم الحقيقة اللغوية؟ الحقيقة اللغوية لأنه أراد العموم هاهنا.

وأما في العرف: فخُصت الدابة بذوات الحافر أو بذوات الأربع- كالفرس والحمار, هذه تسمى دابة في العرف وإن لم يُرد بها إذا أطلقت الحقيقة اللغوية، وهذه حقيقة عرفية عامة فالعرف ينقسم إلى: عرف عام وعرف خاص، الحقيقة العرفية تنقسم إلى: حقيقة عرفية عامة وحقيقة عرفية خاصة.

حقيقة عرفية عامة: هي التي تعارف عليها الناس- الدابة: أطلقوها على ذوات الأربع أو ذوات الحافر.

وأما الحقيقة العرفية الخاصة: فهي التي تكون عند أرباب العلوم والصناعات، يعني: عند أرباب الرياضيات (مادة الرياضيات) الجمع، الطرح، القسمة، فهذه لها حقيقة معروفة عند علماء النحو- الفاعل، المفعول به، هذه لها حقيقة، يعني: هل هذه

هي المقصودة في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في من فَعَل فِعْل قوم لوط: «فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ»، هذه حقيقة شرعية.

أما إذا قال أهل اللغة من النحاة: الفاعل والمفعول فأرادوا عُرفهم الخاص، فهذا يسمى بالعرف الخاص، هناك عرف عام وهناك عرف خاص.

وكذلك الحقيقة حقيقة شرعية: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع على لسان الشارع، وأعني الشارع هنا: محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, أي ناقله الموحى إليه به، وإن كان الأولى ألا يُقال عنه شارع لأن الله تعالى هو الشارع.

فهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع كالصلاة، الصلاة لها حقيقة لغوية دعاء، وأما في الشرع أقوال وأفعال معلومة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، الزكاة حقٌ واجب في مالٍ مخصوص لطائفةٍ أو جهةٍ مخصوصة، فهذه تسمى بالحقيقة الشرعية.

قال: وأنكر قوم الشرعية, وقالوا: اللغوي باقٍ والزيادات شروط. هذا تفهم منه ماذا؟ أن الحقيقة اللغوية والعرفية لا إنكار فيها، والفقهاء والأصوليون مجمعون على إثباتها، أما الإنكار فهو في الحقيقة الشرعية.

نُسب هذا القول إلى الباقلاني من الأشاعرة. لماذا أنكر الحقيقة الشرعية؟ لأننا لو قلنا: بورود بعض الكلمات من جهة الشرع معنى ذلك: أن العرب لم تكن تعرفها قبل ذلك قبل مجيء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعني قلنا: هذه الكلمات- الصلاة عبادةٌ مفتتحةٌ بكذا ومختتمة بكذا لها أفعال مخصوصة.

الصلاة في اللغة الدعاء وأنتم تقولون: كذا، معنى ذلك: أن هذه لم تكن معروفة بهذه الصورة عند العرب، هذا يُنافي أن يكون القرآن نزل بلسانٍ عربيٍ مبين، فليس هناك حقيقة شرعية وإنما هي حقيقة لغوية وزيدت فيها الشروط، فهمنا لماذا أنكروا الحقيقة الشرعية؟ قالوا: لأن هذا يُنافي أن القرآن نزل بلسانٍ عربيٍ مبين.

الصلاة معروفة عند العرب بأنها الدعاء، كيف تقولون ليست الدعاء وإنما هي كذا وكذا؟ كيف تقولون إن الصيام ليس هو الإمساك وإنما هو كذا وكذا فقيدتموه خصصتموه غيرتم معناه؟ فقالوا: لا توجد الحقيقة الشرعية وإنما هي حقيقة لغوية وزيدت فيها شروط.

فقالوا في الصلاة مثلًا: يُلحظ فيها الدعاء، الأصل في الصلاة الدعاء، لكن ضُمَّ إليه اشتراط الركوع والسجود وغير ذلك, هي باقية على حقيقتها اللغوية ولكن زيدت فيها أُمور.

ولذلك تراهم أحيانًا يهملون هذه الأمور، يعني: الإيمان عند الأشاعرة (الباقلاني هذا من أئمة الأشاعرة)، ما الإيمان عند الأشاعرة؟ الإيمان هو التصديق، وأخرجوا الأعمال لماذا؟ لأنهم أنكروا الحقيقة الشرعية، الإيمان له حقيقة شرعية وحقيقة لغوية، والحقيقة اللغوية للإيمان ليست التصديق فقط، يعني: حتى أخطئوا في الحقيقة اللغوية للإيمان، لأن الحقيقة اللغوية للإيمان هي الإقرار، فهو تصديق وزيادة كما حقق ذلك شيخ الإسلام في الإيمان الكبير في المجلد السابع.

فلماذا قالوا إن الإيمان هو التصديق؟ لأنهم لا يقولون بالحقيقة الشرعية وإنما يقولون بالحقيقة اللغوية ومعها زيادات فتركوا هذه الزيادات، وهذا الكلام مردود وهو خلاف قول الجمهور.

وأما ما قالوه من أن هذا يُنافي كلام العرب فيُقال: إن هذا لا يُنافي كلام العرب، لماذا لا يُنافي كلام العرب؟ لأنه كُرر كثيرًا فصار ككلام العرب المعروف وشبهوه بالألفاظ الأعجمية في القرآن، لو أننا قلنا: إنَّ في القرآن ألفاظًا أعجمية فمن كثرة استعمالها على لسان العرب وفي القرآن عُرِّبَت وصارت من لسان العرب وكذلك هذه الكلمات، بل إن الله تعالى سمى الصلاة إيمانًا في كتابه فلابد من الحد الشرعي.

هذا الخلاف ينبني عليه شيء؟ قال العلماء: لو اتفق هؤلاء على أن الحقيقة الشرعية وما نطق به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقدم فالخلاف لفظي، ولو قدموا غير ذلك، يعني قالوا: نرجع إلى اللغة وإلى مرجح خارجي فالخلاف معنوي, لأن الصحيح أن الحقيقة الشرعية تُقدم أولًا ثم العرفية ثم اللغوية، هذا هو الترتيب:

اللفظ محمول على الشرعي   إن لم يكن فمطلق العرفي

***

اللفظ محمول على الشرعي كما جاء في مراقي السعود، اللفظ محمول على الشرعي: أي لفظ يأتي في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحمل على الشرعي، إن لم نجد له تفسيرًا في الشرع؟ على العرفي, إن لم يكن؟ فمطلق العرفي، ثم بعد ذلك اللغوي، لماذا هذا الترتيب؟

أولًا: الشرعي، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاء ببيان الشرعيات ما جاء ببيان اللغويات صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هذا أولًا.

ثم بعد ذلك لماذا العرفي قبل اللغوي؟ لأن اللغوي هو الأصل والعرفي ناقلٌ عن الأصل، فما كان ناقلًا عن الأصل يُقدم على الأصل، ولأن العرفي أضيق من اللغوي فأوسعها اللغوي، ولذلك وجدنا في لفظ: الدابة في اللغة: أنها تطلق على كل ما يدب على الأرض، وأما في العرف: فلا تطلق إلا على ذوات الأربع.

هل الخلاف في تقديم بعضها على بعض ينبني عليه عمل؟ نعم قد ينبني عليها عمل، فالأحناف مثلًا يُقدمون الحقيقة اللغوية على العرفية، هكذا ضربوا المثال: لو أن رجلًا قال لامرأته: إن أكلتي لحمًا فأنت طالق, فأكلت سمكًا, فعلى مذهب الأحناف: تطلّق, لماذا؟ لأن السمك لحم من جهة اللغة، وعلى مذهب الجمهور: لا تُطَلّق, لماذا؟ لأن السمك عُرفًا معروف، فهناك أثر مترتب على هذا الخلاف.

إذًا: الصحيح وجود الحقيقة الشرعية خلافًا للأشاعرة أو من قال بذلك.

ثم قال: وكلٌ يتعين باللافظ. يعني: نوع الحقيقة من الذي نطق بها؟ إن نطق بها النحاة فهذه حقيقة لغوية، أهل اللغة نطقوا بلفظة الصلاة تنصرف إلى ماذا؟ الدعاء، إن نطقوا بالصلاة وأرادوا الأفعال والأقوال المخصوصة؟ صارت مجازًا في حقهم.

فكلٌ يتعين باللافظ، قال: فكلٌ أو وكلٌ: وهذه نونت تنوين العِوض، كأنه قال: وكل ما سبق من الأقسام يتعين باللافظ، يعني: من نطق بذلك من أهله.

قال: ولا يكون مجملاً، اللفظ لا يكون مجملًا لماذا؟ لأنه لو نطق به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينصرف إلى الحقيقة الشرعية، لو نطق به أهل اللغة ينصرف إلى الحقيقة اللغوية لا يكون مجملًا، يعني: لا يحتاج إلى مرجح خارجي.

كما حُكي عن القاضي وبعض الشافعية. حُكي عن القاضي أبي يعلى وبعض الشافعية أن اللفظ مجمل يتردد بين أنواع الحقائق الثلاث ولابد من مرجح حتى ولو ورد في الكتاب والسُنة وهذا كلام باطل, لماذا؟ لأنه يؤدي إلى تعطيل نصوص الشريعة عن دلالتها، لأنه كما قلنا: لأن المرد إلى اللافظ.

وقد جاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ببيان الشرعيات، فلو قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في حديث البراء بن عازب لما سُئل عن الوضوء من لحوم الإبل قال: «تَوَضَّئُوا مِنْهَا»، فالظاهر من هذا الحديث ماذا؟ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أراد غسل اليدين أم أراد الوضوء الشرعي؟ أراد الوضوء الشرعي، لأنه جاء ببيان الشرعيات.

فإذا جاء الكلام على لسان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فالأصل أن يُصرف إلى الحقيقة الشرعية إلا إذا جاءت قرينة يتعذر بها حمله على الحقيقة الشرعية فيُحمل على الحقيقة اللغوية أو الحقيقة العرفية.

أضرب لكم مثالًا: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَوَضَّئُوا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ»، هل جاءت قرينة أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أراد غسل اليدين؟ ما جاءت قرينة، إذًا: هو باقٍ على حقيقته الشرعية.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما عند مسلم: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ»، الأصل في الصلاة: أفعال وأقوال مخصوصة، يعني: لو دعاك رجل إلى وليمة وكنت صائمًا ما الواجب عليك على انقضاء هذا الحديث؟ تركع ركعتين؟

هناك قرينة لابد من اعتبارها جاءت في دليل آخر: جاء عند أبي داود أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيَدْعُ»، فالصلاة هنا بمعنى: الدعاء، إذًا: صرفناها من الحقيقة الشرعية إلى الحقيقة اللغوية بدليل، ولكن إن لم يكن هناك دليل فالأصل: أنها تُحمل على الحقيقة الشرعية ولا إجمال كما قلنا.

قال: وإن استعمل في غير ما وضع له فهو (المجاز). ونزيد على هذا التعريف أن المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح، على اعتبار إثبات المجاز، لماذا نقول على وجه يصح؟ لأن هذا شرطُ صحةِ المجاز، لابد من وجود القرينة على وجه يصح.

ولذلك قال بعده: بالعلاقة. هذا هو شرط المجاز، وهو معنى قولنا: على وجه يصح، فلابد من وجود علاقة التي تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجاز، ما هذه العلاقة؟

أولًا: إما اشتراكهما في معنى مشهور. الاشتراك بين الحقيقة والمجاز في معنىً مشهور، الذي هو المشابهة، هناك شبه بين الحقيقة والمجاز كاستعارة لفظ الأسد للرجل الشجاع, يوجد مشابهة بين الاثنين وهي الشجاعة، فاستعرنا لفظة الأسد للرجل الشجاع, فهذا يسمى مجازا.

من أي أنواع المجاز لغوي أم عقلي؟ هذا مجاز لغوي، مجاز العقل يكون عن طريق الإسناد، نقول: أنبت الربيع البقل، الربيع هو المطر، فأسندنا الإنبات إلى الربيع لأنه

سبب، مع أن المُنبت هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فالمجاز المقصود في مباحث الأصوليين المجاز اللغوي وليس المجاز العقلي وليس المجاز الإسنادي.

والمجاز اللغوي المبحوث عند الأصوليين ينقسم إلى قسمين: المجاز اللغوي الذي طريقه المشابهة كما هاهنا: رأيت أسدًا يخطب على المنبر- فهنا مشابهة، فهذا مجاز لغوي، وكل مجاز علاقته المشابهة فهو استعارة، إذًا: هذا القسم الأول وهو: إما اشتراكهما في معنى مشهور.

القسم الثاني: وهو المجاز المُرسل- وهو كل علاقةٍ غير المشابهة كالسببية والمجاورة والمحلية وغير ذلك، له أنواع كثيرة جدًا ذكرها علماء البلاغة وتجدها مطولة في كتب الأصول المطولة، إذًا: هم يقصدون هاهنا المجاز اللغوي بنوعيه: المشابهة والمُرسل.

قال: إما اشتراكهما في معنى مشهور أو الاتصال. والاتصال: هو إطلاق الشيء على ما يتصل به كقولهم: الخمر حرام والمراد شربها، والزوجة حلال والمراد وطؤها لا ذاتها، أو لأنه سبب. سبب هذا يسمى مجازًا مرسلًا وهو مجاز لغوي ولكن يسمى بالمجاز المرسل.

أي: أن اللفظ المذكور سبب للمعنى المراد، كما يقال: رعينا الغيث، فالغيث مجاز عن العشب، يعني: رعينا العشب، فذكر الغيث بدلًا من العشب لأن الغيث سبب العشب، جعله الله سببًا، فالعلاقة هنا السببية.

أو نقول: نزل السحاب, والسحاب لا ينزل وإنما ينزل المطر, والعلاقة هاهنا: كذلك السببية لأن السحاب سبب المطر.

أو مسبب. العكس، أي: إن اللفظ المذكور مسبب عن المعنى المراد وناتج عنه، كقول الشاعر:

سقوني الإثم ثم تكنفوني ... عُداة الله من كذبٍ وزورِ

***

يعني: سقوني الخمر، فالإثم مسبب عن الخمر، فحدث السبب وجاء بالمسبب به، هناك علاقات كثيرة جدًا كما قلنا يُرجع إليها في كتب البلاغة، يعني مثلًا: المزادة التي تكون على ظهر البعير لسقي الماء يسمونها: راوية, والراوية: اسم الجمل الحامل, فسموها باسم الجمل للمجاورة.

وكذلك المرأة تسمى: بالظعينة, والظعينة: اسم الجمل الذي تظعن عليه, فسميت بالظعينة للملازمة، يقولون: يجري النهر، والذي يجري ليس النهر وإنما هو الماء للمحلية، هناك أنواع كثيرة جدًا أو علاقات كثيرة جدًا وكل هذا من المجاز.

من نفى المجاز قال: إن الأصل في اللغة أن يُنظر فيها إلى التركيب لا إلى المفردات, (إلى السياق والتركيب)، ما جاءت اللغة إلا عن طريق التركيب فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر، فالكلمة في هذا السياق: افترس الأسد الغزالة- في هذا السياق تعني الأسد الحقيقي، رأيت أسدًا يحارب في المعركة- فهنا كذلك تعني الرجل الشجاع، فالقرينة هاهنا: جعلتها فيما تقولون عنه مجازًا هذه القرينة جعلتها حقيقة وكذلك في الأخرى.

قال: وهو فرع الحقيقة. يعني: المجاز فرع الحقيقة، إذًا: الأصل الحقيقة لا المجاز، فلذلك تلزمه دون العكس، ما معنى ذلك؟ يعني: قد توجد الحقيقة بلا مجاز ولكن لا يوجد المجاز بلا حقيقة لأن الفرع لابد له من أصل، وكما قال الشارح: واللغة طافحةٌ بحقائق لا مجازات فيها أو لها.

كيف نعرف الحقيقة من المجاز؟ قال: الحقيقة أسبق إلى الفهم. إذا لم يكن هناك قرينة، فإذا لم يكن هناك قرينة وسبق المعنى إلى ذهنك فهذه هي الحقيقة.

قال: ويصح الاشتقاق منه. هذه هي العلامة الثانية أنه يصح الاشتقاق من الحقيقة فنأتي منه بالمضارع واسم الفاعل بخلاف المجاز، يعني مثلًا: لفظ الأمر

والنهي الأمر حقيقة في ماذا؟ في القول، أول ما نطلق كلمة الأمر ينصرف ذهنك إلى قول يقصد به التزام المأمور به على وجه الاستعلاء كما قال أو العلو، هذه هي الحقيقة نستطيع أن نشتق منها فنقول: أمر – يأمر، فهناك آمر وهناك مأمور وهناك مأمور به.

لو قلنا: الأمر بمعنى: الشأن، فالأصل في الأمر أن يأتي بمعنى: الكلمة التي يراد بها امتثال الأمر، وقد يأتي الأمر بمعنى: الشأن، ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور: 63]، بعض العلماء قال: أمره، يعني: شأنه، وأرادوا بذلك إيجاب السُنن، هناك قول للعلماء: في إيجاب أفعال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجبة، امتثالها واجب وهذا ما مال إليه الجويني في الورقات.

فلو قلنا: إن الأمر بمعنى: الشأن مجاز هل تستطيع أن تشتق منه؟ أمر بمعنى: شأن؟ لا، فقالوا: لا يصح الاشتقاق من المجاز بخلاف الحقيقة، هذا قول.

قال: ومتى دار اللفظ بينهما فالحقيقة. قلنا: لأنها الأصل، ولا إجمال. قلنا: إن لم يكن قرينة حقيقة، إن كانت قرينة مجاز.

ولا إجمال لاختلال الوضع به. قلنا: لأنا لو قلنا: بالإجمال هذا يؤدي إلى ضياع الشريعة واختلال الحكمة من الوضع وهي الإفهام، ويؤدي ذلك إلى عدم الاستفادة من أكثر الألفاظ بسبب ترددها بين الحقيقة والمجاز.

ثم تكلم بعد ذلك في أبواب مهمةٍ جدًا، من أهم أبواب أصول الفقه: **الكلام على أقسام الألفاظ من حيث الدلالة.**

قال: فإن دل على معنى واحد من غير احتمال لغيره فهو (النص).

نجد أن المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا القسم يتكلم عن أقسام اللفظ من حيث الدلالة, وهذا المبحث كما قلنا من أهم المباحث: النص والظاهر والمجمل والمبين وكيفية البيان, هذه الأمور من أهم المباحث, وهي مباحث لغوية من جهة التحقيق والأصل, فالأصل أن تُدرس هذه المباحث في كتب اللغة, وهي مباحث أصولية من

جهة العادة فلا يخلو منها كتاب في أصول الفقه, اعتاد علماء الأصول أن يذكروا هذه المباحث في كتبهم, وهذا كما قلنا أهم ما يعتني به الطالب الناظر في هذا الباب باب أصول الفقه.

ولكن لابد من التكامل في هذا المبحث خاصة بين اللغة والشرع؛ لأن الاقتصار على اللغة في هذا المبحث دون الشرع ودون النظر في الأدلة الأخرى قد يوقع المرء في أمور تخالف العقيدة أو في الخروج بفقه شاذ, فلابد من التكامل بين اللغة والشرع.

فمثلًا: لما عرَّف المرجئة الإيمان بالتصديق نظروا إلى اللغة دون الرجوع إلى الشرع, وكذلك الخوارج في تفسير الآيات الواردة في الحاكمية الكافرون الظالمون-(ال) هذه تدل على الاستغراق, يعني: انغمسوا في الكفر وفي الظلم وفي الفسق دون الرجوع إلى تفسير السلف.

إذًا: لابد أن يتكامل هذا المبحث مع فقه السلف وفهم السلف, ففهمهم عصمة من الضلال مع النظر في الأدلة الأخرى كذلك, وكذلك لابد من النظر في القرائن الحالية والمقالية وفي سياق النص, فلا يقتصر على الدلالة اللغوية في هذه المباحث فقط.

المصنف هاهنا ذكر أقسام اللفظ من حيث الدلالة, فذكر: النص والظاهر والمجمل والمبين, **ولكن ما وجه الحصر في هذه الأقسام؟**

وجه الحصر كما يقول الطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ووجه انحصار الكلام في النص والظاهر والمجمل هو أن اللفظ إما أن يحتمل معنىً واحدًا فقط.

والنصُ عُرفًا كلُ لفظٍ واردِ   لم يَحتمل إلا لمعنىً واحِدِ

***

إما أن يحتمل معنىً واحدًا فقط أو يحتمل أكثر من معنىً واحد, فالأول: النص, والثاني الذي يحتمل معنيين أو أكثر: إما أن يترجح في واحدٍ أو في أحدِ معنييه أو معانيه وهو الظاهر, أو لا يترجح وهو المجمل, فهذا هو وجه التقسيم.

قال: فإن دل على معنى واحد من غير احتمال لغيره فهو (النص). فأول هذه الأقسام هو النص, والنص لغة: الكشف والظهور والارتفاع, يُقال: نصت الظبيةُ رأسها, أي: رفعت رأسها وكشفته.

ومنه: منصة العروس- وهو الكرسي الذي تجلس عليه (الكوشة), وقيل: النص هو الرفع إلى غاية ما ينبغي, قاله الأصمعي.

قال الجوهري: ومنه قولهم: نصصت ناقتي, أي: رفعت رأسها لتسرع في السير, وقال امرؤ القيس:

وجِيدٍ كجِيد الرِّئم ليس بِفاحشٍ إذا هـي نصَّـتهُ ولا بِمُعَطَّـلِ

***

وجيدٍ: أي: عنق, كجِيد الرِّئمِ: جيد الظبية, ليس بِفاحشٍ إذا هي نصَّتهُ: ما معنى نصته؟ أي: رفعته, ولا بِمُعَطَّلِ: يعني: وليس بخالٍ من الحُلي.

ومنه قول أسامة بن زيد في صفة دفع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من عرفة: "كَانَ يَسِيرُ الْعَنَقَ, (يعني: سيرًا سريعًا فيه لين ورفق), فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ, يعني: رفع عنق ناقته لكي تُسرع, صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ", وهذا رواه مسلم, فهذا هو معنى النص من جهة اللغة.

وأما من جهة **الاصطلاح**: فالنص هو ما دل على معنىً واحد من غير احتمال لغيره كأسماء الأعداد, فأسماء الأعداد لا تحتمل إلا معنى واحدًا, قال الله تبارك وتعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: 2], وهذا هو الشاهد في تمثيل الشارح بهذه الآية, قال: فقوله: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾, أراد هنا أسماء الأعداد لأنها لا تحتمل إلا معنى واحد, فلا يعني: اجلدوا كل واحدٍ مائة جلدة تسعين أو ثمانين أو مائة وعشرة, لا تحتمل إلا معنىً واحد.

وكقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في: «أَرْبَعِينَ شَاةً», وكقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1], ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: 163], فهذا كله نصٌ لا يتطرق إليه احتمال معنىً آخر.

وطريقة معرفة كون اللفظ نصًا ترجع إلى شيئين ذكرهم ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في بدائع الفوائد, كيف تعرف أن هذه اللفظة نصٌ في هذا المعنى لا تحتمل إلا معنى واحد؟ هذا يرجع إلى شيئين:

- أما الشيء الأول فهو كما قلنا: ألا يحتمل إلا هذا المعنى وضعًا, ما معنى وضعًا؟ أي: من جهة اللغة هذه اللفظة لا تحتمل إلا معنى واحدًا, ضربنا مثالًا: قلنا: كأسماء الأعداد.
- والثاني: أن يتطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده, فإنه نصٌ في معناه لا يقبل تأويلًا ولا مجازًا, وضرب مثالًا على ذلك: صفات الله الواردة في الكتاب والسنة, لأن المشهور عندنا أن الصفات من الظاهر أم من النص؟ من الظاهر, لأننا كثيرًا إذا تكلمنا عن الصفات نقول: أجروها على ظواهرها, فلو جعلناها من الظاهر لقلنا: أنها تحتمل معنيين هي في أحدهما أرجح من الآخر, نضرب مثالًا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75].

مثال أظهر: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: 39], فهذه الآية تحتمل إثبات العين لله وتحتمل أن يكون المراد حفظي ورعايتي وكلاءتي, هذا من جهة اللغة, فإذا اطرد استعمال العين في إثبات العين لله تبارك وتعالى واطرد استعمال لفظة الاستواء في

إثبات العلو والارتفاع لله ولم يرد ولا في نص واحد استبدال الاستواء بالاستيلاء على فرض صحة ذلك لغةً وليس كذلك, يعني: كم مرة وردت لفظة: (استوى) في كتاب الله؟ وردت في مواضع سبعة, هل جاء في موضع من هذه المواضع استبدال هذه اللفظة بـ (استولى) كما تقول الأشاعرة؟ لم يرد.

فلما اطرد استعمالها في معنى الارتفاع والعلو دل ذلك على أن ذلك نص وليس ظاهر, فهو يقول: إن كل صفات الله تبارك وتعالى من هذا القبيل لاطراد الاستعمال على إثبات هذه الأوصاف لله تبارك وتعالى, ولو كانت تحتمل معنى آخر لتكلم به النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو تكلم به أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فمعرفة كون اللفظ نصًا يكون من جهة اللغة وضعًا أو من جهة اطراد الاستعمال.

النص في عرف الفقهاء له ثلاثة إطلاقات:

الإطلاق الأول: هو ألا يحتمل إلا معنىً واحدًا, وهذا قد مضى.

وقد يطلقونه ويردون به كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب أو السنة, كل ما فُهم من الكتاب والسنة سواءٌ كان ظاهرًا أو نصًا أو عامًا أو خاصًا, وهذا يُرجع فيه إلى اللغة, يعني: إذا ذكرت مسألة تقول: دل على ذلك النص من كتاب الله ومن سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقصد به الدليل وإن لم يكن نصًا في المسألة وإن ظنًا راجحًا غلب على ظنِّك أن القول الراجح تضمنه هذا الحديث أو تضمنته الآية.

كما يطلقون النص إطلاقًا ثالثًا على ما دل على معنىً قطعًا وإن احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم, يعني الله تبارك وتعالى قال: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة: 5], كم عدد المشركين الذين طالب الله بقتلهم؟ هذه لفظة عامة الألف واللام تعم, هي جمع ولكن قطعًا يدخل فيها اثنان من المشركين لأن العلماء اختلفوا في أقل الجمع هل هو اثنان أو ثلاثة, فاتفقوا على أن الاثنين داخلان في هذا المطلوب.

إذًا: قتل مشركيْن يدخل نصًا في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾, وهذا هو معنى قوله هاهنا: ما دل على معنىً قطعًا وإن احتمل غيره, احتمل الزيادة عن الاثنين, وأما الاثنان فيدخلان قطعًا في هذه الصيغة.

وقد يطلق على (الظاهر). كما قلنا هذا من جهة اللغة, لأن الظهور يدل على العلو والارتفاع, وكذلك النص يدل على العلو والارتفاع, فهذا من جهة اللغو وإن كان النص أشد ظهورًا منه.

ما (الظاهر)؟ قال: وهو المعنى السابق مع تجويز غيره. أي: المعنى السابق المتبادل للذهن مع احتمال معنىً آخر لأننا كما قلنا: إن كان اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحدًا فهو نصٌ, إن احتمل معنيين أو أكثر هو في احدهما أرجح من الآخر فهو الظاهر وهو المتبادل إلى الذهن, مع تجويز غيره.

مثاله: كلفظة (الأسد) تقول: رأيت أسدًا- فالمتبادل إلى الذهن أنك رأيت الحيوان الشجاع مع احتمال ضعيف, ما الاحتمال الضعيف؟ أنك أردت رجلًا شجاعًا.

وكذلك لما سأل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن لحوم الإبل فقال: «تَوَضَّئُوا مِنْهَا», فالظاهر أنه أراد الوضوء الشرعي, لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما قلنا في الدرس الماضي جاء ببيان الشرعيات, والمرجوح: أنه أراد غسل اليدين.

وأكثر ما يستعمل بين الفقهاء بهذا المعنى. يعني: إذا استعمل الفقهاء لفظة الظاهر أرادوا أن يحتمل اللفظ معنيين أو أكثر هو في أحدهم أرجح من الآخر.

كيف يصير المرجوح راجحًا؟ وكيف يصير المرجوح ظاهرًا؟ قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيُصَلِّ», الظاهر أن الصلاة هاهنا: الصلاة الشرعية, والمرجوح؟ الدعاء.

كيف يصير المرجوح راجحًا؟ بنص آخر نص خارجي, ما هو هذا النص؟ قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رواية أبي داوود: «إِذَا دُعِيَ فَلْيَدْعُ», فاستبدل (فليصل) بقوله: (فليدعوا) فدل ذلك على أن الصلاة هاهنا بمعنى الدعاء.

إذًا: كيف يصير المرجوح راجحًا؟ إما بقرينة كما سيضرب المثال, وإما بنص آخر كما ضربنا المثال, وإما بقياس راجح, وفي هذه الحالة يسمى تأويلًا.

قال: فإن عَضَدَ الغير دليل يغلِّبه. الغير: مفعول به, والدليل: فاعل, فإن عَضَدَ الغير دليل يغلِّبه. وقوله: الغير غير فصيحة للزومها الإضافة, كلمة: (غير) تلزم الإضافة, فإن عَضَدَ الغير دليل يغلِّبه صار المرجوح راجحًا وصار المرجوح ظاهرًا.

ما هذا الدليل؟ إما أن يكون قرينة لفظية أو حالية, القرينة اللفظية كمثل ماذا؟ قرينة لفظية متصلة كمثل: ما دار بين الإمام أحمد والإمام الشافعي رحمهم الله, كان الشافعي يرى أن المرء يجوز له أن يعود في هبته بينما لا يرى أحمد ذلك, فدارت بينهما مناظرة, فذكر الشافعي استدلاله, قال: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ، كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ», هل يحرم على الكلب أن يعود في قيئه؟ لا يحرم عليه, فكذلك لا يحرم علي أن أعود في هبتي.

كلام الشافعي كلام قوي, فيحتاج أحمد إلى مرجح ليقلب الأمر وليصير كلام الشافعي ضعيفًا, فقال أحمد: ولكن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في الحديث: «لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ», وهذه اللفظة تدل على التحريم.

فهذه القرينة المتصلة جعلت حجة أحمد أقوى مع ان الظاهر من الحديث أنه يجوز لك أن تعود في هبتك, فلما جاءت هذه القرينة المتصلة جعلت المرجوح راجحًا ولما جاء النص الخارجي (فليدعوا) جعل المرجوح راجحًا.

القرينة الحالية كمثل ماذا؟ ضرب الطوفي مثالًا, قال: جاء رجلٌ بواحد من المشركين وقال: انا أسرت هذا وقال المشرك: لا بل هو أمَّنني وما أسرني, ماذا نصنع؟ أنصدق المسلم أم نصدق الكافر؟ ذكر الطوفي فيها ثلاثة أقوال:

ثم ذكر القول الثالث قال: والقول الثالث: ينظر إلى القرائن, فإن وجدنا المشرك مفتول العضلات قويًا دل ذلك على أن المسلم أمَّنه أعطاه عهد الأمان وإلا فلا يستطيع هذا المسلم الضعيف بدنيًا أن يأسر هذا المشرك القوي بدنيًا, فهذه قرينة حالية.

أو ظاهر آخر. إذًا: يصير المرجوح راجحًا بظاهر آخر كقول الله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: 3], فـ(ال) في الميتة تفيد العموم, وهذا معناه يعني: حُرم عليك أكلها ولمسها والانتفاع بجلدها, حرم عليك كل شيء من الميتة, هذا هو الظاهر, لكن جاء ظاهرٌ آخر في نصٍ آخر, قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه: «إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طهر», والإِهاب: هو الجلد قبل دبغه, وقال: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ», وقال في شاة ميمونة: «هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ؟», فلما قيل للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهَا مَيْتَةٌ, قال: «إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا», وهذا أخرجه البخاري ومسلم.

فهذا الظاهر الآخر جعل المرجوح راجحًا ودل على أن المحرم هو الانتفاع بلحمها بأكلها دون جلدها.

أو قياس راجح. قياسٍ: لأنها معطوفة على لقرينة (مجرورة), أو قياس راجح. يعني: أن يكون الدليل قياسًا راجحًا, مثال قول الله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: 2], فهذا ظاهرٌ في شمول العبد, أين الظهور في

شمول العبد؟ أنه قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾, و (ال) هاهنا: تفيد العموم والاستغراق, فيدخل في ذلك الحر والعبد.

فلما قال الله تبارك وتعالى في الأَمَة: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النساء: 25], يعني: الحرائر, ﴿مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25], خرجت الأَمَة ونُصِف الحدُّ عليها, فقِسنا العبد على الأَمَة لأن العلة واحدة وهي: الرِّق, فكان دخول العبد في الجلد مائة ظاهرًا بهذه الآية, فجاء القياس الراجح فجعل المرجوح راجحًا, هذا المرجوح الذي صار راجحًا بدليل يسمى **(تأويلًا)**, إذًا: ما التأويل؟

هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليلٍ يصير به المرجوح راجحًا, قلنا: هذا الدليل قد يكون قرينة أو دليل آخر أو قد يكون قياسًا راجحًا, فهذا يسمى تأويلًا.

والتأويل تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه, وتسمى عاقبة الشيء تأويلًا, قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59], يعني: مآلًا وعاقبة.

وتسمى حقيقة الشيء المخبر به تأويلًا, قال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: 53], ما معنى: تأويله؟ يعني: حقيقته.

والتأويل الوارد في الكتاب والسنة وعرف السلف على معنيين:

أما المعنى الأول: فهو المآلُ والحقيقة كما في المثالين السابقين: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾, يعني: عاقبته, وقال: : ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾, يعني: عاقبة.

ويأتي كذلك بمعنى: التفسير كما يقول ابن جرير الطبري في كتابه: القول في تأويل هذه الآية كذا, يعني: يريد القول في تفسير هذه الآية, فالتأويل عند السلف إما أن يراد به العاقبة والمآل أو أن يراد به التفسير.

وأما التأويل عند المتأخرين: التأويل الصحيح فهو صرف اللفظ من المعنى المرجوح إلى المعنى الراجح لدليل آخر, هذا الدليل كما قلنا: قد يكون القرينة أو الظاهر الآخر أو القياس الراجح, فإن كان بدليل فهو تأويل صحيح وإن كان بغير دليل فهو لعِب, وقد يصل إلى الكفر كما هو حال الرافضة والباطنية.

قال: وقد يكون في الظاهر قرائن يدفع الاحتمال مجموعها دون آحادها. الاحتمال: مفعول به مقدم ومجموعها الفاعل.

وقد يكون في الظاهر قرائن يدفع الاحتمال مجموعها دون آحادها. يعني: جاء حديث وهذا الحديث له ظاهر يذهب إليه وله معنىً مرجوح قد يميل إليه بعض الناس, القرائن مجتمعة في هذا الحديث تدفع المعنى المرجوح, ولا يدفع المعنى المرجوح قرينة واحدة ولكن لابد من اجتماع هذه القرائن.

مثاله: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ, فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا», فالحنفية قالوا: بعدم اشتراط الولي في النكاح لأنهم حملوا هذا الحديث على الصغيرة, قالوا: أراد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله: "أيما امرأة صغيرة", قيل لهم: الصغيرة لا تسمى في لسان العرب امرأة, هذه القرينة الأولى.

فحملوه على الأَمَة, أراد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله: "أيما امرأة الأَمَة", دون الحرة, فقيل لهم: لا يجوز حمل ذلك على الأَمَة لأن الأَمَة مملوكة لسيدها, فلا يجوز لها أن تتصرف في نفسها, خاصة أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «فَلَهَا الْمَهْرُ», فأثبت المهر لها, والأمة لا مهر لها وإنما مهرها لسيدها, فحملوه على المُكاتبة- وهي التي تكاتب سيدها وتدفع أموالًا لكي تعتق, فقيل لهم: إن هذا الحمل باطل من وجوه, ما هي هذه الوجوه؟

وهذه الوجوه ذكرها المرداوي في التحبير شرح التحرير، ومن قبله الآمدي في الإحكام. هذه الوجوه باطلة لعدة اسباب أو أوجه:

الوجه الأول: أنه صدَّرَه بلفظة (أي) وهي من ألفاظ التي لا خلاف في إفادتها العموم, فلماذا قصرتم ذلك على المكاتبة فقط؟

الوجه الثاني: أنه أكدها بـ (ما) في قوله: «أَيُّمَا», وهي من مؤكدات العموم.

الوجه الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على هذا الشرط, قال: «فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ», وليس هناك عمومٌ أبلغ من هذا العموم.

الوجه الرابع: أن المُكاتِبة نادرة وليس في كلام العرب أو من كلام العرب إرادة النادر بلفظ يدل على العموم, ليس من كلام العرب أن نأتي بلفظ يدل على العموم ونريد بذلك النادر, مع أن ألفاظ العموم تشمل النادر وغير النادر وتشمل الشائع, وإنما يريد أن يقول هاهنا: لا يُجعل النادر هو المعنى الأصلي المراد بهذا النص, فهذه القرائن مجتمعة تدفع كلام الحنفية.

ثم ختم ذلك قال: والاحتمال قد يبعد فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه, وقد يقرب فيكفي أدنى دليل، وقد يتوسط فيجب المتوسط.

وقد دار خلاف في بداية هذه الرسالة هل هي مختصرة من روضة الناظر لابن قدامة أم أنها مؤلف مستقل للمؤلف؟ فمن العلماء ومنهم شارح الرسالة من رد على الشيخ الجيزاني صاحب كتاب معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة, لأن الشيخ الجيزاني قال: إن عبد المؤمن البغدادي أخذها من روضة الناظر لتشابه الرسالتين.

فالشارح الشيخ عبد الله الفوزان قال: هذا الكلام مردود لاحتوائها على كثير من المباحث والترتيبات التي ليست موجودة في روضة الناظر, ولكن لو نظرنا إلى هذا الكلام: والاحتمال قد يبعد فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه, وقد يقرب فيكفي أدنى دليل، وقد يتوسط فيجب المتوسط. تجد هذا الكلام وغيره كثير في المتن هو

نفس كلام ابن قدامة في روضة الناظر وتجد التعريفات هي نفس التعريفات, وهذا مما يقوي أن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أخذها من روضة الناظر.

ما معنى هذا الكلام: والاحتمال قد يبعد فيحتاج إلى دليل في غاية القوة لدفعه؟

أي أن الدليل الذي نحتاجه لرفع المرجوح ليكون راجحًا ليس على مستوى واحد, أحيانًا نحتاج إلى دليل قوي, وأحيانًا نحتاج إلى أدنى دليل, وأحيانًا نحتاج إلى دليل متوسط.

والطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ضرب لنا مثالًا قال: الكلام في هذا المكان كالميزان, الكلام في المرجحات وفي رفع المرجوح إلى الراجح كالميزان, فلو فرضنا ميزانًا في إحدى كفتيه عشرة أرطال, وفي الكفة الأخرى ثلاثة أرطال, احتجنا لتعديلهما إلى سبعة أرطال وهو نظير الاحتمال المرجوح الذي يحتاج لدليل قوي, لأنك إذا أردت أن تصل إلى هذه الأرطال العشر لابد من سبعة أرطال, وإن كان في الكفة المرجوحة سبعة أرطال احتجنا في تعديلهما ثلاثة أرطال وهو نظير الاحتمال الراجح مع الدليل اللين, وإن كان في الكفة المرجوحة خمسة أرطال أو ستة احتجنا خمسة أو أربعة أرطال, فالتفاوت هاهنا متوسط.

إذًا: المرجوح حتى يصير راجحًا قد نحتاج إلى دليل قوي, وقد نحتاج إلى أدنى دليل, وقد نحتاج إلى دليل متوسط, فدرجة الدليل ليست على درجة واحدة.

لم يتطرق المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى حكم العمل بالنص والظاهر, أما حكم العمل بالنص فالنص لا يترك إلا بنسخ, لأن عدم النسخ وتركه مع ذلك يكون عنادًا ومراغمة للشرع, وهذا فيه ما فيه من الافتراء, كما قال الله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11], هذا نصٌ في المسألة, ومع ذلك ترى ما يحدث في تونس الآن

من الدعوة إلى المساواة بين الذكر والأنثى, هذا مراغمة لنصوص الشرع وعناد لما جاء في كتاب الله, فلا يجوز ترك النص مطلقًا إلا بناسخ.

وأما العمل بالظاهر: فلا يُعدل عنه كذلك إلا بتأويل قائما على قرينة أو ظاهرًا آخر أو قياس راجح, أي: لابد أن يكون التأويل صحيحًا لما في ذلك من القبح والمراغمة لخطاب الشرع, يعني: قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29], هذا ظاهر في التهديد بدليل باقي الآية, فلا يأتي إنسان ليقول: خيَّر الله الإنسان بين الإيمان والكفر!

وقال تعالى عن الخمر: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 91], فلا يأتي إنسان ليحملها على الاستفهام كما يقول الطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ, الله تبارك وتعالى يستفهم هل أنتم منتهون؟ لو حملها على ذلك فهذا فيه من القبح ما فيه, لأن هذا الأسلوب معروف في لسان العرب أنه أراد به الانتهاء, يعني: لما قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾, يعني: انتهوا, وإن لم يأت بهذه الصيغة.

قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي صَاحِبِي», هل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يخيرهم بين الترك وعدمه أم أنه يريد أن يقول لهم: اتركوا لي صاحبي؟ يريد أن يقول لهم ذلك, فلا يجوز ترك العمل بالظاهر إلا بتأويل مضبوط بالأمور التي ذكرناها.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن تكلم عن النص والظاهر، قال: فإن دل على أحد معنيين أو أكثر لا بعينه وتساوت, ولا قرينة فـ(مجمل) وقد حَدَّه قوم بما لا يُفهم منه معنى عند الإطلاق, فيكون في (المشترك) وهو ما توحد لفظه وتعددت معانيه بأصل الوضع، كالعين, والقرء، والمختار للفاعل والمفعول، والواو للعطف والابتداء, ومنه عند القاضي وبعض المتكلمين (حُرِّمت عليكم المَيْتَةُ) و (حُرِّمت عليكم أمهاتكم) لتردده بين الأكل والبيع واللمس والنظر. وهو مُخَصَّصٌ بالعرف في الأكل والوطء

فليس منه. وعند الحنفية منه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لا صلاة إلا بطهور)، والمراد نفي حكمه لامتناع نفي صورته، وليس حكم أولى من حكم، فتتعين الصورة الشرعية فلا يكون منه.

المجمل لغةً: المجموع والمخلوط والمُبهم.

قال ابن فارس في معجم المقاييس: الجيم والميم واللام أصلان يدلان على تجمُّعٍ وعظم الخلق، والآخر يدل على الحُسن.

إذًا: (الجيم والميم واللام) تأتي لمعنيين، الاشتقاق من الجيم والميم واللام يأتي لمعنيين:

المعنى الأول: يأتي لبيان معنى التجمع وعِظَم الخلق، ومنه قولك: أجملت الشيء إجمالًا، أي: جمعته من غير تفصيل، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: 32]، أي: مجموعًا غير مفصل، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾.

وقد يكون منه اسم الجَمَل لعِظم خلقه، ومنه قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن شحوم الميتة عند اليهود: «إِنَّ اللهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا جَمَلُوهَا»، أي: خلطوها بغيرها، فالمجمل لغة بمعنى: المجموع والمخلوط.

وأما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف المُجمل باختلاف مدارسهم، فعندنا مدرسة الأحناف ومدرسة المتكلمين، فالمُجمل عند الأحناف: هو أحد الأقسام الأربعة للمُبهم، اللفظ المُبهم أو التركيب المُبهم قسموه إلى أقسام أربعة كل قسم له حده وطريقة بيانه، هذه الأقسام هي: (المجمل والمُشْكِل والخفي والمتشابه)، هذه الأقسام الأربعة وضعوها تحت المُبهم.

ولهم في تعريف المجمل عدة ألفاظ:

فعرفه البزدوي وهو من أئمة الأحناف أو الحنفية, قال: المجمل ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهًا لا يُدرك بنفس العبارة, بل بالرجوع إلى الاستفسار والطلب والتأمل.

فالمجمل عند البزداوي: لفظٌ أو تركيب ازدحمت المعاني، له أكثر من معنى, واشتبه المراد اشتباهًا لا تستطيع أن ترجح معنًا على معنى، فلابد من الرجوع إلى الاستفسار.

وعرفه السَرَخْسِي في أصوله بقوله: المجمل ضد المُفسر. وهو مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يُفهم المراد منه إلا بالاستفسار من المُجمِل، من المُجمِل؟

هو الشارع، إذًا: من الذي وقع عليه التفسير؟ الشارع، إذًا: بيان المجمل لا يكون إلا من الشارع لا دخل للعقل فيه.

وأما المُجمل عند المتكلمين: فهو ما احتمل معنيين أو أكثر على السواء، فعرفه الآمدي بقوله: ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر على السواء، ولا يمكن حمله على المراد منه إلا بدليل خارج، وقريب منه ما عرفه المرداوي في التحبير بقوله: ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء، فخرج بقولنا: ما احتمل معنيين فأكثر النص أنه لا يحتمل إلا معنًا واحدًا، وخرج بقولنا على السواء الظاهر، لأن الظاهر فيه معنيان أحدهما أرجح من الآخر.

وعرفه المصنف هاهنا بقوله: فإن دل على أحد معنيين أو أكثر. ولعل كلمة: (أحد) التي في أصل المتن زائدة.

فإن دل على معنيين أو أكثر لا بعينه وتساوت هذه المعاني, ولا قرينة. لأنه لو كانت قرينة لرجحنا أحد هذه المعاني فلم يصر مجملًا، قال: فـ(مجمل).

قال: وقد حَدَّه قوم بـما لا يُفهم منه معنى عند الإطلاق. ولكن هذا الحد في إطلاقه نظر، لأن الذي لا يُفهم منه معنى عند الإطلاق هو اللفظ المهمل، أما المجمل فُهم منه المعنى ولكن يتوقف بالعمل بهذا المعنى لأنه يحتمل معاني أُخر.

أما الذي لا يُفهم منه معنى على الإطلاق فهذا اللفظ المهمل الذي لم تضعه العرب ولم تستعمله، كمثل: ديز مقلوبه: زيد, فهذا لم تستعمله العرب.

ولذلك زاد بعضهم قيدًا كالطوفي في شرح مختصر الروضة لا يُفهم منه معنًا معين فزادوا هذا القيد (معين)، وفسره المرداوي في التحبير دون زيادته في التعريف لأن المجمل يفيد المعنى ولكن هذا المعنى غير معين, وتعيينه يحصل بالبيان.

قال: فيكون في (المشترك). المجمل يكون في المشترك.

أولًا: ما أسباب الإجمال؟ لماذا يقع الإجمال في الشرع؟ يقع الإجمال لأن القرآن نزل بلسانٍ عربيٍ مبين، وهذا اللسان العربي فيه نحوٌ وصرفٌ وبلاغةٌ وتشكيلٌ ونقطٌ، فقد يقع الإجمال في كل بابٍ من هذه الأبواب، إجمال بسبب النحو: التوجيه النحوي، كذلك بسبب التوجيه الصرفي وهكذا.

هل هذه الكلمة اسم فاعل أم اسم مفعول؟ كما في المختار وسيأتي إجمال بسبب البلاغة، بسبب التشكيل والنقط، فهذا من أسباب الإجمال، إذًا السبب الأول من أسباب الإجمال: أن القرآن نزل بلسانٍ عربيٍ مبين، فالإجمال قد يكون في أحد فروع هذا اللسان.

ذكر المصنف منه هاهنا وجهًا وهو المشترك، وكذلك كثرة الإجمال ترجع إلى كثرة من تكلم فيه، فتكلم في المجمل أهل التفسير وأهل الفقه وأهل اللغة, كل هؤلاء تكلموا في المجمل فزادت أسباب الإجمال.

ومن أوسع الدراسات التي كُتبت في بيان المجمل وأسبابه في الكتاب والسُنة ما كتبه الشيخ الدكتور أسامة عبد العظيم حمزة رحمه الله وعفا عنه في كتابه: أسباب

الإجمال في الكتاب والسُنة, موجود على المكتبة الوقفية في أربع مئة صفحة، فذكر أمثلة كثيرة لأسباب الإجمال، وهذه الأمثلة تبين لك لماذا اختلف العلماء حتى لا يُجهل البعيد قدر العلماء.

يقول لك: النص واضح، الحكم واضح فيظن نفسه أعلم من الشافعي أو أحد الأئمة، فمن أسباب الإجمال ما يرجع إلى الأسباب النحوية، كمثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يُمْنَعُ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ»، الضمير الذي في (جداره) يعود إلى من؟ هل يعود إلى الغارز أم يعود إلى الجار؟ اختلفوا لأن الضمير مجمل.

فمنهم من قال: إن الضمير يعود إلى الغارز وهو أحد قولي الشافعي وبه قال أبو حنيفة ومالك، أي: لا يمنعه جاره أن يفعل ذلك في جدار نفسه.

ومنهم من قال: إن الضمير يعود إلى الجار، فإذا كان الجدار لواحدٍ وله جار فأراد أن يضع خشبته عليه فلا يجوز للجار أن يمنعه، إن قلنا: إن الضمير يعود إلى الجار، وأما إن قلنا: إن الضمير يعود إلى الغارز فلا يجوز للجار أن يمنع الغارز في أن يضع خشبته على جداره.

قول الصحابي الجليل أبي ثعلبة: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ»، ماذا تفهم من هذا الحديث؟ هل أكل السباع نفسها أم أكل مأكول السباع؟ يعني: هذا السبعُ افترس فافترس شاة هل يجوز لك أن تأكلها؟ هل النهي عن مأكول السباع ما يأكله السبع أم النهي عن أكل السبع نفسه؟

اختلفوا بسبب الإضافة، فمنهم من قال: «نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ»، أن تكون كل هاهنا من الإضافة إلى المفعول فعليه يكون أكل السباع حرام، أو أن تكون مضافة إلى الفاعل، من الذي أكل؟ السباع، وعليه يكون مأكول كل ذي نابٍ من السباع حرام، هذا إجمال بسبب الإضافة.

إذًا: قد يكون الإجمال بسبب ماذا؟ أسباب نحوية، وقد يكون بسبب أسباب بلاغية، كأن يحصل تردد في المعنى بسبب الشكل وضابطه أن يتغير الشكل بحيث يختلف المعنى سواء كان التغيير في بنية الكلمة أو في حركة الإعراب.

مثال: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ»، يعني: لو اشترينا بهيمة للأضحية ذبحناها ووجدنا في بطنها ولدًا لها، هل واجب علينا أن نذبح الولد أم يجوز لنا أن نأكله ولو وجدناه ميتًا في بطن أمه؟ هذا الاختلاف بسبب ماذا؟ بسبب البلاغة، «ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ»، ذكاة الثانية ما إعرابها؟ خبر للمبتدأ, وعليه تكون ذكاة الجنين واقعة بذكاة أمه فيحل بذلك ولا يحتاج إلى ذكاة مستقلة، يحل بمجرد ذبح أمه ولا نحتاج إلى ذكاة مستقلة للجنين، وبهذا قال الجمهور.

«ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةَ أُمِّهِ»، فيكون النصب على نزع الخافض، ذكاة الجنين كذكاة أمه وعليه لا يحل إلا بذكاة مستقله وبه قال أبو حنيفة، وقد يكون الإجمال بسبب التردد بين كون الكلمة اسمًا أو فعلًا، هذه الكلمة التي قالها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هل هي اسم أم فعل؟

كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ»، فلو رفعنا الكاف قلنا: (فهو أهلَكُهُم), يكون المعنى: هو أشدهم هلاكًا، الذي يقول: هلك الناس فهو أهلَكُهُم على هذا الضبط تكون اسمًا فهو أشدهم هلاكًا.

وإن قلنا: بفتح الكاف، إذا قال الرجل: (هَلَكَ الناس فهو أهلَكَهم)، فهذه فعل، فيكون المعنى: جعلهم هالكين لا أنهم هلكوا في الحقيقة.

ومن أسباب الإجمال كذلك: تردد الفعل بين الفُتية والقضاء، يعني: هل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما قال هذه الجملة كان مفتيًا مشرعًا للأمة من بعده أم كان قاضيًا في مسألة بعينها وهو الإمام؟

كقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تمليك الموات بالإحياء قال: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ»، فلو قلنا: إن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان مفتيًا مشرعًا للأمة في هذا الحديث وكان هذا شرعًا عامًا لكل أحد سواء أَذِنَ فيه الإمام أم لم يأذن فله أن يتملك هذه الأرض بإحيائها، يذهب إلى الصحراء ويُعمر قطعة من الصحراء, أحياها فهي له أَذِنَ الإمام أم لم يأذن.

إن قلنا: إن ذلك كان تشريعًا, وبه قال مالك والشافعي وأحمد وصاحب أبي حنيفة ولكن مالكًا فرق بين ما يتشاح فيه الناس وما لا يتشاحوا فيه، فالذي يحصل فيه الخلاف بين الناس هذا يُرجع فيه لإذن الإمام.

وإن قلنا: إن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ذلك باعتباره إمامًا كان يقضي في مسألة بعينها فيحتاج تملُّك الموات إذًا إلى إذن حاكم الوقت، فلا يصح لأي شخص أن يذهب إلى قطعة صحراء ويعمرها ويقول: قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ»، يأتي البعيد ويقول (أخذوها مني عطلوا شرع الله كفرة!!!)، نقول: لا، قد يكون ذلك حكمًا وقضاءً من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فالأصل في ذلك: أن يُرجع فيه إلى الإمام.

وقد يكون الإجمال بسبب الاشتراك، ما الاشتراك؟ المقصود بالاشتراك هاهنا: الاشتراك اللفظي وهو أن يكون اللفظ واحدًا مع تعدد المعنى والوضع.

وهو الذي قال عنه هاهنا: ما توحد لفظه وتعددت معانيه بأصل الوضع. فكلمة العين تأتي في أصل الوضع العربي بمعنى: العين, لها معان كثيرة، فالعين تأتي بمعنى: الذهب، وتأتي بمعنى: العين الباصرة، وتأتي بمعنى: العين الجهرية، وتأتي بمعنى: الجاسوس، وتأتي بمعنى: السلعة، وهذه كلها معاني حقيقية ليست معاني مجازية، فهذا يسمى بالمشترك، اللفظ واحد وتعددت معانيه.

فالإجمال قد يقع بسبب ماذا؟ بسبب الاشتراك، هذا الاشتراك قد يكون في المفرد وفي التركيب، أما المفرد: فقد يقع في الاسم والفعل والحرف، الاشتراك: يكون في المفرد والتركيب ، واللفظة المفردة: قد تكون اسمًا وقد تكون فعلًا وقد تكون حرفًا.

أما الاسم فكلفظة: القرء، وجمعها: قروء، قال تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: 228]، فالقرء يأتي بمعنى: الطُهر، وبمعنى: الحيض, ولا مرجح لأحد المعنيين من نفس اللفظ، ولو عدنا لحد الحنفية قالوا: ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهًا لا يُدرك بنفس العبارة، فلا تستطيع أنت من نفس العبارة أن تقول: إن القرء هنا بمعنى: الحيض أو بمعنى: الطُهر، فوقع الخلاف بين العلماء، هل المطلقة تعتد بثلاث حيضات أم بثلاثة أطهار؟ فهذا وقع في اسم.

وكلفظ المختار، فهذا مشترك بين الفاعل والمفعول، فقد يكون من المبني للمعلوم، اختار الرجل البيت ليكون سكنًا له فهذا رجل مختار، اختار فهو مختار اسم فاعل من الفعل الخماسي، اختار فهو مختار.

أُختير حسام لينوب عن المعلم في فصله، أُختير حسام فهو مختار- فهنا من اسم المفعول الذي جاء من الفعل الذي لم يسم فاعله، فالمختار: لفظ مشترك بين الفاعل والمفعول، ولذلك فرقوا بينهما، كيف أعرف أن هذا اسم فاعل أو اسم مفعول؟

قال العسكري كما نقل عنه صاحب البحر المحيط: إذا أريد اسم الفاعل قيل: مختار لكذا، يُقال: حسام مختار للكلية التي سيلتحق بها، مختار (لـ)، وإذا أريد اسم المفعول يقال: مختار من كذا، فيفرق بينهما بمختار ل ومختار منه.

وكذلك قوله: ﴿ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: 282]، فإننا لو فككنا هذا الإدغام في الراء فنستطيع أن يقول: يُضارَر ويُضارِر، فلو قلنا: يُضارِر- صارت

مبنية للمعلوم، ولو قلنا: يُضارَر- صارت مبنية لما لم يسمى فاعله، وبهذا نقول: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ﴾، هل الكاتب هو الذي يُضِر أو يُضَر؟

وقع الإجمال، لكن الراجح: أنها مبنية للمعلوم بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، إن حصل من هؤلاء الضرر، وهذا قول بعضهم.

إذًا: الإجمال قد يكون في الاسم كما مثلنا، وقد يكون في الفعل كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ [التكوير: 17]، ما معنى (عسعس)؟ عسعس في لغة العرب بمعنى: أقبل وأدبر، فهمنا الأضداد بمعنى: أقبل وأدبر، فهي لفظةٌ مشتركة.

وقد يكون في الحرف كالواو للعطف والابتداء. الواو تأتي على صور ثلاثة:

الواو تأتي في لغة العرب للعطف وتكون عاطفةً قولًا واحدًا لا يحصل فيها اشتراك، قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، الواو هاهنا: للعطف عطف الأسماء على بعضها قولًا واحدًا، تقول: جاء محمد وعلي، هذه كذلك عاطفة من باب عطف المفردات.

وقد تكون استئنافيةً قولًا واحدًا، ما معنى استئنافية؟ يعني: ابتدائية ليست عاطفة، ولذلك من الخطأ الذي يقع فيه بعض الأخوة إذا أراد أن ينبه على أن الشيخ فلانا مثلًا سيستكمل الدرس الذي توقف عنه يقول: بإذن الله يستأنف شيخنا شرحه لكذا وكذا من الكتب، ما معنى يستأنف؟

أي سيبدأ من جديد، هذا معنى كلمة: يستأنف، إنما قل: يستكمل، لأن الاستئناف معناه: الابتداء.

القدرية الذين أنكر عليهم عبد الله بن عمر كما في أول حديث في صحيح مسلم ماذا قالوا؟ يقولون: «الْأَمْرَ أُنُفٌ»، يعني: مستأنف، الله لا يبتدأ علمه بفعل الخلق إلا بعد أن يفعلوه، فالاستئناف يعني: الابتداء وليس بمعنى الاستكمال.

فقد تكون استئنافية، كما قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ﴾ [الأنعام: 2]، الواو هاهنا: استئنافية وليست عاطفة، لأنها لو كانت عاطفة لقال: هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلًا وأجلًا مسمى، لنصب أجلًا الثانية، فلما رفعها دلّ ذلك على أن الواو هاهنا: استئنافية.

قال تعالى في آخر سورة البقرة: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: 282]، فاتقوا: هذا فعل أمر مبني، ويعلمكم: مرفوعة، فالواو هاهنا: استئنافية.

إذًا: الواو قد تكون عاطفة وقد تكون استئنافية وقد يقع فيها الاشتراك فلا ندري هل هي عاطفة أم هي استئنافية.

وهذا في المثال الشهير الذي ذكروه وهو قول الله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ﴾ [آل عمران: 7]، لأن عندنا الاسم الحسن (الله) مرفوع، والراسخون مرفوعة، فهذه تحتمل العطف وتحتمل الاستئناف, لماذا؟ لأنها جملة تحتمل العطف وتحتمل الاستئناف.

ولذلك اختلفوا هل الواو هاهنا عاطفة أم استئنافية؟ فمن قال: إن الواو عاطفة جعلوا التأويل بمعنى: التفسير، كما أن الله يعلم تفسير آياته فكذلك الراسخون في العلم يعرفون تفسير الآيات، ومن قال: إنها استئنافية جعل التأويل بمعنى: حقيقة الشيء، فالله هو الذي يعلم حقيقة الأشياء ومآلها وما على الراسخين إلا أن يقولوا: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾، فوقع هاهنا الاشتراك.

الإجمال كما قلنا قد يقع في المفرد وفي المركب، من الاشتراك والإجمال الذي وقع في التركيب قوله تعالى: ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [البقرة: 237]، من الذي بيده عقدة النكاح؟ هل هو الزوج أم الولي؟ وقع الإجمال هاهنا في التركيب، نبحث عن مرجح للمعنى الصحيح.

قال: ومنه عند القاضي وبعض المتكلمين (حُرِّمت عليكم المَيْتَةُ). أي: ومن المجمل, والصحيح: أن ذلك ليس من الإجمال في شيء، قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: 3]، ما المقصود بالميتة؟ ما الذي حُرم علينا من الميتة؟ أكلها، لمسها، بيعها، النظر إليها؟ فقالوا: هذا وقع فيه الإجمال، والصحيح: أن ذلك ليس بمجمل، لأن التحريم والتحليل لا يتعلق بذات الشيء وإنما يتعلق بفعل المُكلف، فهو الذي يتعلق به التحليل والتحريم.

ولذلك عندنا القاعدة، قاعدةٌ عامة اكتبوها: (إن الحكم المضاف إلى العين أو الذات التي ليست من فعل المُكلف ينصرف لغةً وعُرفًا إلى ما أُعدت له هذه العين).

يعني: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾، الميتة هذه لحم، إذًا: أُعدت للأكل، يكون الذي حُرم ماذا؟ الأكل، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «الْحَرِيرُ وَالذَّهَبُ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي»، ما الذي يحرُم من الذهب؟ مسه، النظر إليه، شمه، أكله؟ الذهب والحرير معدان لماذا؟ أُعد للبس والجلوس عليه، فالتحريم ينصرف إلى فعل المُكلف.

الخمر حرام، الخمر أُعدت لماذا؟ للشرب فشربها حرام، وكذلك قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء: 23]، فالصحيح: أن المحرم هاهنا: الوطء، فليس من المجمل في شيء، ولذلك قال كأنه يرد على من قال بإجمال قال: وهو مُخَصَّصٌ بالعرف في الأكل والوطء فليس منه. أي: ليس من المجمل.

وعند الحنفية منه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لا صلاةَ إلا بطهور). أي: بوضوء، والمراد نفي حكمه, لامتناع نفي صورته. هذا تأويل الحنفية لماذا قالوا بالإجمال، قالوا: المراد هاهنا نفي الحكم لا نفي الصورة، وليس حكم أولى من حكم. فوقع الإجمال، ما معنى هذا الكلام؟

الحنفية قالوا: من المجمل قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ»، ولا هذه (لا) التبرأة، (لا) النافية للجنس.

فهل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أراد نفي الصورة؟ ما المقصود بنفي الصورة؟ نفي الوجود؟ قالوا: لا، لأن من الممكن للشخص أن يصلي من غير وضوء! يقول لك: أن صليت وصحت، تقول له: لا يصح أن تصلي من غير وضوء، يقول لك: يا شيخ أنا صليت ونفعت!!، فيوجد أُناس ممكن تفعلها، فقال هاهنا: إذًا: ليس المنفي هاهنا: نفي الصورة وإنما المنفي هاهنا: نفي الحكم.

أي حكم يُنفى هاهنا؟ لا صلاة صحيحة أم لا صلاة كاملة أم ماذا؟ وليس أحدهما أولى من الآخر، قد يكون المعنى: لا صلاة صحيحة لا تُجزئ، أو لا صلاة كاملة تُجزئ ولكن ليست بالصلاة الفاضلة، هناك ما هو أفضل منها فوقع الإجمال.

فقال المصنف هاهنا: لا ليس بمجمل, لماذا؟ لأنه ينبغي أن تتعين الصورة الشرعية، فلا يكون منه. ما الصورة الشرعية؟

أن اللفظ إذا جاء على لسان الشرع وأن حرف النفي إذا دخل على عمل في لسان الشارع كقوله: لا صلاة، حُمِلَ على الصورة الشرعية فيكون المعنى: لا صلاة مُعْتَدٌّ بها شرعًا إلا بطهور، فلا يُحتاج إلى إضمار حكم مما ذكرتم، فالمنفي هاهنا: نفي الصحة ليس نفي الوجود ولا نفي الكمال.

والأصل كما قلنا: حمل الألفاظ على الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية، ثم قال: ويقابل المجمل (المبين).

تكلمنا عن الإجمال لغة واصطلاحًا وعن أسباب الإجمال وسقطت منا نقطتان:

أما النقطة الأولى: فهي حكم العمل بالمجمل, فهذه لم نذكرها, حكم العمل بالمجمل أنه يجب التوقف عن العمل به حتى يحصل البيان, لا يجوز لك أن تعمل بالمجمل وإنما يجب عليك أن تتوقف حتى يحصل البيان, والبيان لا يكون إلا من الشرع, بيان المُجمَل إنما يكون من المُجمِل من الكتاب والسنة, لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ تركنا على البيضاء ليلها كنهارها.

إذًا: هل يجوز لك أن تعمل بالمجمل؟ لا يجوز, ولكن لابد من اعتقاد العمل به عند ورود البيان, وهذا الذي فسره ابن السمعاني في القواطع **بالالتزام**, ما معنى هذا الكلام؟ أرسل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ معاذ بن جبل إلى اليمن وقال له: **«إِنَّك تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ, فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَك بِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ, فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَك بِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»**.

ما مقدار هذه الصدقة؟ ما صفتها؟ ما وقتها؟ هذا مجمل فلا يجوز لهم ان يعملوا به حتى يرد البيان ولكن واجب عليهم أن يعتقدوا وجوب العمل به عند ورود البيان, وقلنا: هذا الذي يسميه أبو المظفر السمعاني: **بالالتزام**.

وهذا معنى الالتزام في كلام اهل العلم, **وهذا مما يخطئ فيه بعض الناس**, يعني: لما يجد الأخ استقام وأطلق لحيته وقصر ثيابه وحافظ على الصلوات واجتنب المحرمات, يقول للأخ: أنت ملتزم من متى؟ هو ملتزم منذ أن كُلِّف وعرف الحكم الشرعي, لماذا؟ لأن الالتزام اعتقاد القلب بوجوب التصديق بكل ما جاء به النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ولو لم يعمل, هذا معنى الالتزام, فكل مسلم ملتزم لأن كل مسلم

يعتقد وجوب تصديق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومتابعته في كل ما جاء به وإن حصل منه تقصير وعدم متابعة في بعض الأمور.

ولذلك يُقال: هذا مستقيم على دين الله, كما جاء في حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ ثُمَّ اسْتَقِمْ».

فيجب التوقف عن العمل به مع اعتقاد وجوب العمل به عند ورود البيان, هل في الشريعة شيء مجمل لم يبينه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

هذه هي المسألة الثانية: هل في الشريعة شيء مجمل مات النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يَرِد بيانه؟ نقل **الزركشي** في البحر المحيط ثلاثة مذاهب في هذه المسألة, ثم ارتضى قول إمام الحرمين, ماذا قال إمام الحرمين؟

قال: المختار أن ما ثبت التكليف به يستحيل استمرار الإجمال فيه, فإنه تكليف بالمحال, يقول لك: صلي ولا يبين لك كيفية الصلاة, زكِّي ولا يبين لك المقدار والصفة, حُج ولا يبين لك كيفية الحج, لو تركك دون بيان هذا يصير من تكليف المحال, وأما ما لا تكليف فيه فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واستئثار الله تعالى بعلمه, كمثل ماذا؟

ضربوا له مثالًا: كمثل المتشابه من أمور الغيب, فهذا وقع الإجمال, كيفية الجنة, كيفية النار حقيقتها, كيفية صفات الرب تبارك وتعالى, هذا من المتشابه الذي لا نعلم حقيقته, فهذا وقع فيه الإجمال, فلما ضربوا المثال بأمور لم تبين وقالوا: إنها من المجمل, قالوا: مثل هذه الأمور, أما ما كان يتعلق بالتكليف فلا إجمال فيه.

هذا الإجمال يتضح بالبيان, ولذلك ذكر بعد المجمل المبين.

قال: المبين. وهو اسم مفعول ومعناه: الموضح والمُظهر والمُفسر. وذكروا في تعريفه ما فُهِم منه عند الإطلاق معنىً معين إما بأصل الوضع أو بعد البيان, قالوا: هذا في تعريف المبين: ما فُهِم منه عند الإطلاق معنىً معين ما أن تسمعه إلا وتفهم

معنىً معين إما بأصل الوضع- السماء, الأرض, جاء محمد, هذه مفهومة لا تحتاج إلى بيان, أو بعد البيان, يعني: يكون هناك إجمال ثم يأتي البيان, فهذا يسمى المبين.

وقالوا: إذا قلنا المجمل ما تردد بين معنيين أو أكثر على التساوي فالمبين: هو اللفظ الدال على معنىً لا تردد فيه, وارتضى المصنف هاهنا تعريفًا للمبين قال: وهو المُخْرَج من حَيِّزِ الإشكال إلى الوضوح. المبين- المُخْرَج: اسم مفعول, من حَيِّزِ الإشكال: الذي كان في الإجمال, إلى الوضوح والبيان, فهذا الذي ارتضاه المصنف.

واعترضوا عليه باعتراضين:

أما الاعتراض الأول: فقالوا: هذا الحد غير جامع, لماذا؟ لأنه قصر البيان على ما كان مجملًا فقط دون ما هو بينٌ بنفسه, ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 1-2], ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255], ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196], هذا بيّن فلا يدخل في هذا الحد لأنهم حدُّوه بماذا؟ هو المُخْرَج من حَيِّزِ الإشكال, فقالوا: هذا الحد غير جامع فلا يدخل فيه الظاهر البيِّن بنفسه.

ورُد عليه يعني: على هذا الاعتراض بأنه قال في التعريف: ويختص بالمجمل, يعني: هذا الحد أنا قصرته على ما يختص بالمجمل ما أردت بيان كل شيء, لأنه قال هاهنا: والإخراج هو البيان ، وقد يسمى الدليل بياناً ويختص بالمجمل. يعني: هذا الحد يختص بالمجمل.

وأما الاعتراض الثاني فقالوا: قوله: وهو المُخْرَج من حَيِّزِ الإشكال إلى الوضوح. فقالوا: الحيِّز- الفراغ المتوهم الذي يشغله الشيء, هذا أمر حسي, الحيِّز أمر حسي, والبيان أمر معنوي, والإجمال أمر معنوي, فكيف نعرف المعنوي بالحسي؟

وطبعًا كلمة: الحيِّز والجهة وغير ذلك دخلت في هذا الفن من اعتقاد المتكلمين لأنهم هم الذين يستعملون هذه الألفاظ في مباحثهم الكلامية التي دخلت في أصول الفقه.

رد الغزالي هذا الاعتراض كذلك فقال: لا اعتراض على ذلك لأنه عبر بالحيِّز مجازًا, فإنه وإن استُعمل في المحسوسات إلا أنه يجوز أن نستعمله في المعنويات.

قال: المُخْرَج من حَيِّزِ الإشكال إلى الوضوح، والمُخْرِجُ هو المبيَّن. المُخْرِجُ: اسم فاعل, إذًا عندنا: (مُخرَج ومُخرِج), المخرِجُ إما أن يكون الله تبارك وتعالى هو الذي أخرج هذا البيان وإما أن يكون النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ .

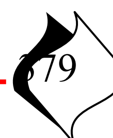
قال: هو المبيَّن. يعني: الموضح للإجمال, أراد هنا الشارع, والإخراج هو البيان. المصدر الإخراج هو البيان, فالبيان: إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه.

وقد يسمى الدليل بيانًا. ولذلك أطلق بعضهم كالآمدي في الإحكام أطلق على المبين لما عرفه قال: هو الدليل, لما عرف المبين بعد أن ذكر هذه التعريفات ارتضى من التعريفات أن يُعرف المبين بالدليل سواءٌ جاء على مجمل أو كان بينًا بحاله دون إجمال، وهو ما عليه الجمهور

قال: وقد يسمى الدليل بيانًا. ويطلق البيان على ما حصل به التبيين وهو الدليل الذي حصل به البيان, إذًا: الدليل الذي هو البيان قد يطلق على المُبيَّن وقد يطلق على المُبيِّن, الدليل قد يطلق على المُبيَّن لأنه بيِّنٌ بنفسه فهو دليل, وقد يطلق على المُبيِّن.

ولذلك شيخ الإسلام ابن تيمية لما سُئل عن دعاء الله تبارك وتعالى بما جاء في الخبر عنه لا بأسمائه ولا صفاته ذكر أن الإمام أحمد كان يدعو ربه قائلًا: "يا دليل الحيارى", فالله هو المُبيِّن وهو الدليل وهو الذي يدلنا سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ .

قال: ويختص بالمجمل. يعني: المُبيَّن في هذا التعريف وهو إخراج من حيِّز الإشكال إلى الوضوح, هذا التعريف يقتصر على المجمل.



قال: وحصول العلم للمخاطب ليس بشرط. لماذا؟ لأن البعض قد يكون جاهلًا بالدليل لم يصله الدليل.

أنزل الله تبارك وتعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11], فذهبت فاطمة رَضِيَٱللَّهُعَنهَا إلى أبي بكر الصديق تطلب ميراثها في أبيها, لأن الله قال: ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ﴾, وهذا جمع مضاف فيدخل فيه أولاد الأنبياء, فغاب عنها قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ», فلم يحصل العلم لها, فسألت أبا بكر الصديق عن ميراثها من النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فذكر لها هذا الحديث, يعني: لا يشترط أن يحصل العلم لكل أحد لأن الدليل قد يغيب عنه.

كيف يكون البيان؟ قال: ويكون بالكلام, وهذا بالاتفاق لا خلاف فيه أن البيان قد يكون بالكلام, فالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بيّن لأمته جميع الشريعة وامتثل أمر الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44], وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3], فدل ذلك على حصول البيان من النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

وقال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ», رَحِمَهُٱللَّهُ تَعَالَى وكثير من الناس إذا ذكر هذا الحديث يضيف لفظة لا توجد في كلام النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يقول: "تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْمَحَجَّةِ الْبَيْضَاءِ", وكلمة (المحجة) هذه ليست في شيء من ألفاظ هذا الحديث.

فالبيان يحدث بالكلام وهذا هو الأصل, أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يبين ما أجمل بكلامه وهذا له أمثلة كثيرة ذكر الشارح بعضها: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82], ذهب الصحابة للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فقال: إن الظلم هاهنا:

هو الشرك, ﴿يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13], فحدث البيان بالقول.

وكذلك قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بيان قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43], قال: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ», قال: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ», فحصل بيانه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وكذلك وقع البيان في القرآن, قال تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: 1-3], ثم جاء البيان: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾, الآيات.

وقال الله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7], هذا مجمل جاء بيان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: المغضوب عليهم هم اليهود, والضالون هم النصارى, قال الله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾, من الذين أنعم الله عليهم؟ جاء تفسيرها في سورة النساء: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69], فالبيان بالقول كثيرٌ جدًا.

وكذلك يحدث البيان بالكتابة: كما كتب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مقادير الزكاة وفي الديات كما في حديث عمرو بن حزم وهو من الأحاديث التي تلقاها أهل العلم بالقبول.

وكذلك يحدث بالإشارة: كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الأشهر الهجرية, قال: الشهر هكذا, فهذا يعني: أن الشهر ثلاثون وقبض النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إبهامه, فهذا يعني أن الشهر قد يأتي تسعة وعشرين يومًا.

وبين النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث كعب بن مالك في اختصامه مع ابن أبي حدرد في المسجد لما اختصم في الدَّين, قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«يَا كَعْبُ. قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: ضَعْ مِنْ دَيْنِكَ هَذَا. وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ: أَيِ الشَّطْرَ,** (أشار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، **قَالَ كَعْبُ: لَقَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ»**.

لما صلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقام في التشهد الأوسط أشار لأصحابه أن قوموا, فهذا البيان حدث بالإشارة.

وكذلك البيان قد يكون بالفعل: كقيامه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأفعال المناسك بيانًا لقول الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: 97].

وكذلك صلاته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جاءه رجل أو سائل يسأله عن المواقيت فقال له النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«صلِّ معنا»**, فالبيان هاهنا: يكون بالفعل, فأنه إذا رأى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصلي بين أو اتضح له الأمر بفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ولكن:

أيهما أبلغ البيان بالقول أو بالفعل؟

أكثر العلماء على أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول, لماذا؟ لأن الفعل قائمٌ على المشاهدة وليس الخبر كالمعاينة, فالفعل أثبت في الذهن وأسرع إلى الفهم.

ومن العلماء من قال: إن البيان بالقول أبلغ من البيان بالفعل, لماذا؟ لأن الفعل قد يكون من خصوصيات النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

والشاطبي له مذهب وسط ذكره في الموافقات وأشار إليه هاهنا الشارح, قال: ويرى الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ أن كلًا منهما أبلغ من الآخر من جهة, فالفعل أبلغ من جهة المشاهدة للكيفية والصفة, والقول أبلغ لأنه بيان للعموم والخصوص في الأحوال والأزمان والأشخاص, ما معنى هذا الكلام؟

طبعًا لا شك أنه إذا تطابق القول مع الفعل فالبيان يكون أكمل وأتم, إذا حدث بيان الأمر بالقول مع الفعل فهذا أكمل وأتم, لكن أحيانًا يكون البيان بالقول ويكون بالفعل, أيهما أبلغ؟

الشاطبي يقول: الفعل أبلغ من جهة المشاهدة للكيفية والصفة, قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الموضع المشار إليه: ولذلك كالصلاة والوضوء والحج, فبيان الكيفيات المعينة المخصوصة لا يبلغها البيان القولي, لماذا لا يبلغها البيان القولي؟ كيفية الصلاة أن يصلي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أمامهم, أن يحج أمامهم, هذا البيان بالفعل لماذا هو أبلغ من القول؟

قال: وذلك بسبب الصورة الذهنية التي حصلت لدى المبين له, صورة ذهنية انطبعت, لماذا هو أبلغ من القول؟ قال: وأما السماع والفهم فهذا مما يقصُر أو يغفُل عنه بعض السامعين, قد يسمع الكلام ثم ينسى بعضه بعد ذلك أو لا يفهم الكلام, وأما إذا رآه فلا عربي ولا أعجمي يستطيع أن يقوم به بعد ذلك.

قال: والقول أبلغ, في أي موضع؟ قال: لأنه بيان للعموم والخصوص في الأحوال والأزمان والأشخاص, ما معنى أن القول بيان للعموم والخصوص في الأحوال والأزمان والأشخاص؟

قال: وذلك أن القول (لأنك لو قرأت هذه الجملة لن تفهما إلا بالرجوع إلى كلامه) وذلك أن القول ذو صيغٍ تقتضي هذه الأمور, فمن القول ما موضوع للعموم صيغ العموم, ومن القول ما هو موضوع للخصوص.

قال: وذلك أن القول ذو صيغٍ تقتضي هذه الأمور بخلاف الفعل, فإنه مقصور على فاعله وعلى زمانه وعلى حاله, يعني: إذا أراد النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يبين أن هذا الأمر عام للأمة وليس خاصًا بفرد من أفرادها أيهما أبلغ الفعل أم القول؟ القول.

إذا أراد أن يبين أن هذا الأمر مثلًا عام في الأزمان, عام في الأشخاص, عام في الأحوال, خاصٌ بزمن دون زمن, بشخص دون شخص, أيهما أبلغ؟ القول.

ولذلك اختلفوا في قضايا الأعيان هل تفيد العموم أم لا بخلاف القول, يعني: الصحابي يقول: قضى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشفعة- هذه قضية لواحد من الصحابة ام للأمة؟ اختلفوا, لماذا اختلفوا؟ لأن هذا حكاية فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, قضى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فوقع الاختلاف.

ما الذي يبين العموم من الخصوص؟ القول, لو قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الجار أحق بالشفعة", فهذه عموم, هذه أبلغ في البيان من مجرد الفعل, فالقول أبلغ في بيان العموم والخصوص, والفعل أبلغ في بيان الكيفية والصفة, هذا هو القول الراجح.

قال: ويحدث البيان **بالتقرير**, فيكون بيان جواز الشيء بإقراره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للصحابة على فعله وهو يشاهده يعْلَمَهُم يفعلونه كإقراره الجارية التي سألها أين الله؟ قالت: في السماء, فسكت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, لما جاءه الحبر وقال: **«يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ, فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِهَذَا الْحَبْرِ»**, فهذا إقرار وزيادة, فيحدث الإقرار كذلك يحدث البيان بالإقرار.

قال: وبكل مُقيَّدٍ شرعي. قال: وهذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان, فكل مقيد من جهة الشرع يحصل به البيان.

قال الله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ [البقرة: 282], ماذا فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ باع واشترى ولم يُشهد, فدل ذلك على أن الإشهاد ليس بواجب, فحدث البيان بترك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة. أي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه, ما حد وقت الحاجة؟ هو الوقت الذي يكون المخاطب مطالبًا فيه بالأداء والامتثال, فكيف يكون المخاطب مطالبًا بالداء والامتثال ولا يحصل البيان له؟

هذا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وإلى التكليف بالمحال, يقول لهم: صلوا الظهر الآن ولا يبين لهم الكيفية, فلا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة.

فأما إلى وقت الحاجة قال: فجوَّزه ابن حامد. يعني: من الحنابلة, وهذا هو القول الأول, أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز, وهذا مذهب جماهير أهل العلم, وهذا الذي ينصره الدليل وهو محكي عن مالك وأكثر الشافعية وبعض الحنفية وهو رواية عن أحمد اختاره جمع من الحنابلة, ولهم أدلة كثيرة ذكرها أهل العلم في مصنفاتهم في الأصول, من آخرهم: الشيخ الشنقيطي في المذكرة, من هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة: 18-19], و(ثم) تفيد التراخي.

فما بين الله كل ما نزل من القرآن بمجرد سماع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له, وإنما يبينه إذا جاءت الحاجة إليه, وهذا يقتضي جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

كذلك قال الله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: 1]. قال: ﴿ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾.

كذلك قال تعالى لنوح عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿ احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ ﴾ [هود: 40], (أَهْلَكَ) هذا مفرد المضاف فيعم كل أحد من أهله, يحمل زوجه, يحمل ولده, وأخَّر البيان إلى وقت الحاجة, يعني: ما جاء الاستثناء في نفس الآية, ما قال الله عَزَّ وَجَلَّ له: (احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك إلا ولدك) ما جاء الاستثناء, وإنما لمَّا قال نوح عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ

الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ ﴾ [هود: 45], جاء البيان متأخرًا: ﴿ قَالَ يَانُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ [هود: 46], فدل ذلك على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

قال الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾, فلما قال ابن الزبعرى الشاعر القرشي قبل أن يُسلم, قال: فما قول محمد في عيسى والملائكة؟ هل يدخلون النار والله يقول: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾, فأنزل الله تعالى بعد ذلك: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾, فتأخر البيان إلى وقت الحاجة.

وكذلك بيان الصلوات والزكاة والحج: الزكاة فرضت أولًا ثم جاء بيانها متأخرًا, الحج قيل: أنه فُرض على بعض الأقوال فُرض في السنة السادسة وقيل: فُرض في السنة العاشرة وما بينه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا في حجته في حجة الوداع, فتأخر البيان إلى وقت الحاجة, والأدلة كثيرة جدًا في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: ومنعه أبوبكر عبدالعزيز. وهو عبد العزيز بن جعفر الحنبلي المعروف بغلام الخلَّال الفقيه الأصولي المفسِّر, توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة: ثلاث وستين وثلاث مائة من هجرة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

لماذا منعه؟ (وهذا هو مذهب المعتزلة مذهبهم قائم على العقل لا على النقل), قالوا: لو جاز تأخير البيان فإما إلى مدة أو إلى الأبد وكلاهما باطل, فأما إلى مدة معينة, لو قلنا: البيان يتأخر إلى مدة معينة قالوا: فلكونه تحكمًا ولكون لم يقل به أحد أن البيان يتأخر إلى مدة معينة.

وأما إلى الأبد فلكونه يلزم عليه الخطاب بالمجمل بدون بيانه, لأن الوحي ينقطع والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يموت ولا يحصل البيان, وهذا القول مرجوح, ويكفي في بيان أنه مرجوح الوقوع, فالوقوع دليل الجواز.

يعني: إذا وقع الأمر في الشرع فدل ذلك على جوازه, نقول لهم: ماذا تصنعون بهذه الأدلة المتكاثرة التي جاءت في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إذًا الصحيح: أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن دل على مفهومات أكثر من واحد مطلقاً فـ(عام). إذًا: هذا الباب يتكلم فيه عن العام، ومازال حديثنا عن دلالات الألفاظ، فيتكلم عن العام والخاص وعن المطلق والمُقيد، وهذه المباحث كما قلنا: مباحث مفيدة, لماذا؟ لأن استنباط الأحكام قائمٌ على فهمها, لن يستنبط المرء الاستنباط السليم إلا إذا فهمها حق الفهم.

بل هذا الباب (أعني باب العام) يفتح لك آفاقًا عظيمة في فهم القرآن، وسنُدلل أيضًا في الدرس القادم على أهمية فهم باب العام والخاص وكيف تتدبر به القرآن, وكيف أن للعام صيغة نزل بها القرآن الذي نزل بلسان العرب.

ويكفي في معرفة أهمية هذا الباب- باب العام والخاص أن تعلم أن القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وضع مؤلفًا في العام والخاص فيما يقارب الألف صفحة سماه العقد المنظوم في الخصوص والعموم، في هذا الباب فقط، فهذا بابٌ مهم.

قال: فإن دل على مفهومات أكثر من واحد مطلقاً فـ(عام). هذا هو تعريف العام الذي حدَّه هاهنا وتابع فيه ابن قُدامة في الروضة.

العام **لغةً الشامل**: اسم فاعل من الفعل عمَّ، أي: شَمِلَ، يُقال: عمهم الخير، أي: شملهم، وعمهم المطر، أي: شملهم، هذا من جهة اللغة.

وأما من جهة **الاصطلاح**: فهناك أكثر من تعريف، منها ما ارتضاه العلماء ومنها من لم يرتضوه لقصوره. من هذه التعريفات مثلًا: أن العام هو اللفظ الواحد الدال

على شيئين فصاعدًا مطلقًا، وهذا التعريف جاء في مذكرة الشنقيطي ولكنه تعريف لا يصح.

قال الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا التعريف لا يصح تعريف العام في الاصطلاح به, , لماذا؟

قال: لأنه ليس بمانع ولابد في الحد أن يكون مانعًا جامعًا، كيف ليس بمانع؟ قال: فلفظ زوج، كلمة: زوج وشفع مثلًا تدل على شيئين ولم يقل: أحدٌ إنها من صيغ العموم، أو إنها صيغة عموم، هذا تعريف.

حدٌّ آخر ذكره المصنف هاهنا قال: ما دلّ على مفهومات أكثر من واحد أو مفهومات هي أكثر من واحد مطلقًا، والمراد بالمفهومات: المعاني، يعني: لفظ يدل على معاني كثيرة تشمل أكثر من واحد، وقوله: مطلقًا. أي: بلا حدٍ ولا حصرٍ معين، فهذا حدٌّ كذلك.

وكأنه لم يرتض هذا الحد أو وجد ما هو خيرٌ منه، قال: وقد حده قوم. وهذا الحد هو المشهور عند أهل العلم، وقد حده قوم بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له. لفظٌ يستغرق يشمل كل ما يصلح أن يندرج تحته، فهذا التعريف هو من أحسن التعاريف، لكنه يحتاج لزيادةٍ، أن يُقال: بوضعٍ واحد بلا حصر، لفظٌ مستغرقٌ لما يصلح له بوضعٍ واحدٍ بلا حصر.

قولنا: اللفظ- هذا فيه دليل على أن العموم من عوارض الألفاظ، ما معنى من عوارض الألفاظ؟ يعني: أن العموم له صيغ جاءت في لغة العرب، فنعرف العموم من جهة اللفظ، الذين، كل، جميع، لا رجل، النكرة في سياق النفي والشرط والنهي وغير ذلك، فهو من عوارض الألفاظ، كيف عرفت العموم؟ من اللفظ.

قال الله تبارك وتعالى عن بني إسرائيل حاكيًا عنهم أنهم قالوا: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 91]، هذه الجملة تفيد العموم، ينكرون

كل كتاب نزل على الأنبياء قبل موسى بل على موسى، فقالوا: ﴿ مَا أَنْزَلَ ﴾ ، (ما) هذه نافية، ﴿ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ﴾ ، وهذه نصية في العموم، فماذا قال الله لهم؟

لأنهم أرادوا العموم، ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾ ، فهذا فُهم منهم أنهم أرادوا العموم فأنكر الله عليهم هذا العموم, كيف عرفنا أنهم أرادوا العموم؟ من جهة اللفظ النكرة في سياق النفي.

نوح عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لما قال الله تبارك وتعالى له قال: ﴿ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ ﴾ [المؤمنون: 27]، (وأهلك) هذا مفرد مضاف فيشمل ولده ويشمل زوجه ويشمل كل ما يدخل تحت هذه اللفظة، هذا ما فهمه نوح عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

فلما قال نوح لربه تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي ﴾ [هود: 45]، لماذا قال: (إن ابني من أهلي)؟ لأن الله قال: ﴿ وَأَهْلَكَ ﴾ ، ففهم العموم، فقال الله تبارك وتعالى له: ﴿ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾ [هود: 46]، فكيف فهم نوح العموم؟ من قول الله تعالى: ﴿ وَأَهْلَكَ ﴾ .

إذًا: قوله اللفظ هذا يدل على أن العموم من عوارض الألفاظ، وهذا سيأتي هل العموم من عوارض الألفاظ أم من عوارض المعاني؟

قال: اللفظ المستغرق. ومعنى المستغرق: أي: الشامل لكل ما يصلح له اللفظ، فإذا قلت مثلًا: الطلاب ، أكرم الطلاب- فهذا لفظ شامل يصلح أن يدخل تحته كل من اتصف بأنه طالب، فإذا قلت لك: أكرم الطلاب، فواجب عليك أن تكرم جميع الطلاب، لماذا؟ لأنه يشمل جميع الأفراد من هذا الجنس.

لماذا قيدوا اللفظ بالاستغراق؟ قالوا: لفظ مستغرق حتى نُخرج المطلق وسيأتي، لأن المطلق وإن كان فيه عموم لأنه قد يشمل أكثر من واحد لكنه عموم بدلي وليس

بشمولي، ما معنى هذا الكلام؟ أن نقول: أكرم طالبًا أو طلابًا, هنا قُلت: أكرم الطلاب، (ال) للعموم فلابد أن تكرم جميع الطلاب.

لكن لو قلت: أكرم طلابًا، هل هذا يستلزم أن تكرم جميع الطلاب؟ لا, وإنما يستلزم أن تكرم أقل ما يصدق عليه أنه جمع, وأقل الجمع ماذا؟ ثلاثة، فإذا أكرمت ثلاثة دون الباقين فقد التزمت الأمر ونفذته.

فالعموم في المطلق عموم بدلي، ممكن أخذ الثلاثة هؤلاء وممكن أخذ ثلاثة أخرى، بدلي هناك تبادل، وأما العموم في لفظ العام عموم شمولي لا يخرج عنه فرد من أفراده.

قال: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضعٍ واحد، لماذا قال بوضعٍ واحد؟ ليُخرج المشترك اللفظي، ما معنى المشترك اللفظي؟ لفظ له أكثر من معنى يندرج تحته أفراد كثيرون ولكنه ليس بوضعٍ واحد، يعني: في اللغة ما جاء بمعنىً واحد وإنما جاء بمعاني مختلفة كلفظة العين، فالعين تُطلق على العين الباصرة وتُطلق على السلعة وتُطلق على الذهب وتُطلق على الجاسوس وتُطلق على عين الماء.

فإذا أنا قُلت مثلًا: بالأمس رأيت العين (الألف واللام)، فلا يُقال: بالعموم هاهنا، يعني: لا يفهمن أحد أنني رأيت كل ما يُطلق عليه عين، فإذا كان اللفظ مشتركًا فلا يدخل في العموم، من أجل ماذا؟ لأنه ليس بوضعٍ واحد, وضعته العرب لأكثر من معنى فكانت معانيه متعددة.

قوله: بلا حصر- لنُخرج أسماء الأعداد، كالألف والمئة والثلاثين والأربعين، يعني لما أقول: أكرم أربعين، هذا عدد كثير، أكرم ألفًا، عدد كثير ولكنه محصور، فهذا كذلك لا يدخل في العموم.

ثم قال: وهو من عوارض الألفاظ. هل العموم من عوارض الألفاظ أم من عوارض المعاني أم هو منهما معًا؟

هذه المسألة من مُلَح العلم لا فائدة تحتها، ولذلك لن نطيل فيها، يعني: هل يُفهم العموم من مجرد اللفظ أم قد يُفهم من المعنى؟ فمن العلماء من قال: هو من عوارض الألفاظ، بل نقل المرداوي في التحبير: الإجماع على ذلك، ومنهم من قال: هو من عوارض الألفاظ والمعاني.

انظر ماذا قال ابن بدران في نزهة الخاطر على روضة الناظر, قال: الكلام على هذه المسألة طويل والكلام على هذا طويل وليس تحته كبير فائدة، غاية الأمر أنه من رياضات هذا العلم (من مُلَح العلم) لا من ضرورياته حتى لو تُرِكَ لم يُخِل بفائدة، ولهذا لم يذكره كثير من الأصوليين.

قال: وهو من عوارض الألفاظ، أصله الاستيعاب والاتساع. وهذا يرجع إلى المعنى اللغوي، أصل العام الاستيعاب والاتساع.

قال: وألفاظه خمسة: وهذا تَبِعَ فيه ابن قُدامة في الروضة وإلا فإن ألفاظ العموم كثيرة أوصلها الإمام القرافي في كتابه: العقد المنظوم في الخصوص والعموم- أوصلها إلى مائتين وأربعين لفظة، ثم قال: وغير ذلك كثير!

قال: وألفاظه خمسة: وهذه المسألة كذلك سنتكلم عنها بالتفصيل، هل العموم له صيغة؟ لأن المبتدعة من الأشاعرة وغيرهم يقولون: العموم لا صيغة له لأنهم يقولون بالكلام النفسي، يقولون: كيف يُقال إن كلام الله فيه عموم وخصوص؟ ويُقال: كلام الله وهم يقولون بالكلام بالنفسي، فيقولون: العموم لا صيغة له، نفهم هذه المسألة إن شاء الله في الدرس القادم.

قال: وألفاظه خمسة: قال: الاسم المحلى بالألف واللام. الاسم المحلي بـ (أل) بالألف واللام، كقولنا: الرجل والسارق والسارقة، والألف واللام على معانٍ ثلاثة:

- المعنى الأول: أنها تفيد الاستغراق والشمول وهي التي يصح أن يوضع مكانها (كل) والتي يصح أن يُستثنى منها, بهاذين القيدين تعرف الألف

واللام هاهنا استغراقية أم لا، إذا صح أن تضع مكانها (كل) وأن تستثني منها, فهذا دليل على أنها استغراقية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾ [العصر: 2]، إن كل إنسان في خسر.

ثم قال: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [العصر: 3]، فاستثنى منها، والعلماء يقولون: الاستثناء معيار العموم، ما معنى الاستثناء معيار العموم؟ ما معنى هذه القاعدة؟ أي: إننا لو وجدنا استثناءً فهذا يدل على أن هذا الاستثناء قد سبقه عام فرع على العموم، فنقول: إن كل إنسان في خسر إلا الذين آمنوا، فالألف واللام هاهنا: للاستغراق.

- والألف واللام الثانية هي التي تفيد الجنس، الألف واللام الجنسية وهي التي تدل على الحقيقة لا الاستغراق, فليست من صيغ العموم، كقولنا: الرجل خيرٌ من المرأة، هل هذا معناه أن كل رجل خيرٌ من كل امرأة؟ هناك امرأة بألف رجل، فلو كان هذا عمومًا لكان كل رجلٍ خيرًا من كل امرأة, والأمر ليس كذلك, بل المراد جنس الرجال خير من جنس النساء، وقد تكون امرأةٌ خيرًا من ألف رجلٍ ذكر, فالألف واللام إذا كانت للجنس لا تفيد الاستغراق.

ولذلك الصحيح في قول الله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة: 2]، أن الألف واللام في الحمد تفيد الاستغراق لا الجنس خلافًا للزمخشري، الزمخشري معتزلي قال عند تفسير هذه الآية: أن الألف واللام للجنس, لماذا؟ لأنه يقول: بأن أفعال العباد غير مخلوقة، فجنس الحمد لله تبارك وتعالى, وقد يخرج من هذا الجنس شيئًا لغيره للعبد الذي يخلق فعله من الطاعات وغير ذلك.

- والنوع الثالث: (ال) العهدية- وهي التي تدل على العهد وتدل على ذاتٍ معينة, وهي أنواع ثلاثة:

(ال) التي تفيد العهد الذهني.

(ال) التي تفيد العهد الذكري.

(ال) التي تفيد العهد الحضوري.

فالتي تفيد العهد الذهني فقولك: حججت إلى البيت في العام الماضي، فذهنك ينصرف إلى أي بيت؟ بيت الله الحرام، فالألف واللام للعهد الذهني.

و(ال) التي هي للعهد الذكري هي التي تدل على مذكور سابق في الكلام، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: 15-16]، الألف واللام هاهنا: ليست للعموم لأن فرعون لم يعص كل رسول وإنما عصى موسى، فهذه للعهد الذكري، أي رسول؟ الذي ذُكر قبل، قال: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾، فهذه كذلك لا تفيد العموم.

وأما التي للعهد الحضوري فصاحبها حاضر أمامك، تقول: جاء الرجل، فالألف واللام هاهنا: للعهد الحضوري، أيها التي تفيد الاستغراق؟ الألف واللام التي يصح أن نضع مكانها (كل) وأن نستثني منها.

قال: والمضاف الى معرفة. إذًا: هذا القسم الثاني من الألفاظ، سواءٌ كان المضاف مفردًا أو جمعًا، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل: 18]، فليس لله نعمة واحدة، بدليل أنه قال: ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾، فهنا المفرد.

وكقوله تعالى في الجمع: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11]، فهذا كذلك يفيد العموم بدليل إتيان فاطمة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا والعباس لأبي بكر للمطالبة بميراث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فالمضاف إذا أُضيف إلى معرفة سواءٌ كان المضاف جمعًا أو مفردًا فهو كذلك للعموم وفي الذكور والإناث.

قال: وأدوات الشرط. والمراد بالأدوات هاهنا: الأسماء دون الحروف، لأن (إن) من أدوات الشرط وهي حرف، ولذلك كان الأولى أن يُعبِّر بأسماء الشرط، كمثل ماذا؟ كمن في من يعقل، ولو قال: (في من يعلم) لكان أولى لأن الله تبارك وتعالى أخبر عن نفسه بـ (من).

قال: كمن في من يعقل. قال تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123]، ماذا تفهم من هذه الآية؟ من يعمل سوءًا كل أحد، أي أحد يعمل سوءًا يجز به، وقال: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ»، أي أحد يحيي أرضًا ميتة فهي له.

وقال: وما فيما لا يعقل. فقوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: 2].

قال: وأي فيهما. أي: في العاقل وغير العاقل، في العالم وغير العالم، كقول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»، وفي غير العالم كقوله: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ».

وقال الله تبارك وتعالى عن نفسه: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 19]، فهي في العالم وغير العالم، كذلك تفيد العموم.

وأين وأيان في المكان. وهذا سبْقُ قلمٍ من المصنف لأن (أيان) للزمان وليست للمكان، فأين هي التي للمكان؟ قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، في أي جهة، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، وهذه كذلك تفيد العموم.

قال: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء: 78]، وأما (أيان) قلنا: فهي للزمان، أقول: أيان تسافر أسافر- الفعل بعدها يأتي مجزومًا لأنها تجزم فعلين.

قال: ومتى في الزمان. كقولنا: متى تسافر أسافر، ما معنى متى تسافر أُسافر؟ في أي وقت تسافر أُسافر، وكقول الحُطيئة يمدح رجلًا قال:

متـى تأتِـهِ تَعشـو إلى ضـوءِ نـارِهِ　　　تجـد خـيرَ نـارٍ عنـدها خـيرُ موقـدِ

***

متى تأته: في أي وقت تأته في ليل أو نهار، تعشو إلى ضوء نارٍ عندها خير موقدِ: أي: في أي وقت.

قال: وكل وجميع. أما (كل) فهي أقوى صيغ العموم، ومن أهل العلم من قال: إن النكرة في سياق النفي أو الشرط إذا دخلت عليها مِن فهي من أقوى صيغ العموم، فـ(كل) من أقوى صيغ العموم، قال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، وقال: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النمل: 87]، وقال: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، لا يخرج عن ذلك أحد، وكل هذه تسمى بأم الباب.

هناك كلمات تسمى بأم الباب، يعني: كان وأخواتها، يعني: لماذا لم يقولوا مثلًا صار وأخواتها، ليس وأخواتها؟ لأن (كان) أم الباب، ما معنى أم الباب؟ يعني: تختص بأحكام في هذا الباب لا يختص بها غيرها، ولذلك صارت أم الباب.

كذلك (كل) تضاف إلى مفرد وتضاف إلى جمع وتأتي مقطوعة عن الإضافة وتضاف إلى عاقل وغير عاقل، فهذه تسمى بأم الباب.

وكذلك الذي يساوي (كل) وإن كان ظاهرًا في العموم لفظة: معشر، وهذه لم يذكرها الشارح ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة، هذه الألفاظ كذلك تدل على العموم، قال تعالى: ﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الرحمن: 33]، قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36].

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»، منصوبة على الاختصاص، وهذا الحديث هو الذي ذكره الصديق لفاطمة، فالحديث كذلك يدل على العموم, فقابل العموم عمومًا ولكن هذا العموم أخص.

قال: والنكرة في سياق النفي. يعني: هذه كذلك تفيد العموم، ومثلها النكرة في سياق النهي وفي سياق الشرط وفي سياق الامتنان، هذه أربعة، النكرة في سياق النفي، يعني: أن تأتي بعد نفي وبعد نهي وبعد شرط وفي سياق الامتنان وفي سياق الاستفهام الاستنكاري, خمسة.

هذه الأمور الخمسة إذا جاءت النكرة بعد هذه الخمسة فهي تفيد العموم في سياق النفي، قال الله تعالى: ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [الصافات: 35]، لا أحد يستحق العبادة (نفي عام) إلا الله، هناك في هذا في كلمة التوحيد نفي عام وإثبات خاص، لا إله- نفي عام، إلا الله- إثبات خاص.

﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل عمران: 62]، ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: 49]، وكذلك في سياق النهي: ﴿ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾ [الجن: 18]، (لا) هذه ناهية.

وفي سياق الشرط: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ﴾ [التوبة: 6]، فـ(إن) هذه شرطية.

وفي سياق الاستفهام الاستنكاري أو الإنكاري: كقوله تعالى: ﴿ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ﴾ [الأنعام: 46].

وفي سياق الامتنان: الله يمتن علينا يقول: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [الفرقان: 48]، فهذه النكرة، (ماءً) جاءت في سياق الإثبات، ولكنَّ النكرة إذا

جاءت في سياق الامتنان فهي تدل على العموم، وقوله: ﴿ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾ [الرحمن: 68]، هذه كذلك تدل على العموم.

ولا يُشترط في النفي أن يُباشر الأداء ولا في النهي ولا في الشرط، فقد يُباشر العامل الأداء وقد لا يُباشره، ما معنى هذا الكلام؟ أقول مثلًا هاهنا: لا إله: هنا النكرة باشرت النفي، لما أقول: ما قام أحدٌ، أين النكرة؟ أحد، ما باشرت النفي ولكن جاء بعدها عاملها، العامل هو الفعل، فلا تُشترط المباشرة.

قال السعدي رحمه الله:

والنكرات في سياق النهي .....تعطي العموم أو سياق النفي

ثم قال: قال البُستي. وهذه النسبة مما اختلفوا فيها، من البستي؟ هل هو الخطابي؟ هل هو ابن حبان؟ ولم يقطع أحدٌ بهذه النسبة لأحد.

قال البُستي : الكامل في العموم الجمع. فلفظ الجمع هو أكمل لفظ يدل على العموم لأن الجمع يدل على الكثرة، يعني لما أقول: (إن المسلمين والمسلمات) فهو أكمل من غيره من المفرد، لأن المفرد قد لا يدل على الكثرة، تقول: الرجل وأردت العهد، لم تُرد الاستغراق.

قال: وأنكره قوم فيما فيه الألف واللام. سنأتي لمسألة الإنكار، بعض الناس أنكر العموم فيما فيه الألف واللام، وبعضهم أنكره في اللفظ المفرد فقط المُحلى بالألف واللام، وبعض متأخري النحاة أنكره في النكرة في سياق النفي إلا إذا جاء معها (مِن) مُظهرة.

بعد أن ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ألفاظ العموم ذكر خمسًا منها.

تكلم بعد ذلك عن مسألةٍ مهمة وهي مسألة أن بعض الناس أنكر بعض الألفاظ التي تدل على العموم، قال: وأنكره قوم فيما فيه الألف واللام. يعني: إذا جاءت

الكلمة مفردة مقرونة بالألف واللام فهي لا تدل على العموم، وكذلك إذا جاءت جمعًا، وهذا الخلاف ضعيف، أي: في إفادة الألف واللام للعموم، لماذا؟

أولًا: ما وجه إنكارهم؟ قالوا: لو دخلت الألف واللام على المفرد، تقول: الرجل، فالمتيقن وحده دخول المفرد وما زاد على ذلك فليس بمتيقن، إذا دخلت على الجمع فالمتيقن وحده دخول الثلاثة على القول بأن أقل الجمع ثلاثة وما زاد على ذلك فليس بمتيقن.

إذًا: إذا قلنا: بأن الألف واللام تفيد العموم لا نقطع بذلك لأنها قد تدل على غير العموم، هذا أولًا.

والأمر الثاني: أن الألف واللام أنواع وليست نوعًا واحدًا، قد تكون الألف واللام للجنس، (الرجال خيرٌ من النساء)، ولا يعني ذلك أن كل رجلٍ خيرٌ من كل امرأة، وقد تكون الألف للعهد، تقول: حججت البيت، أو جاء الرجل، أو صليت على النبي، فهذه الألف في هذه الكلمات للعهد، وقد تكون للاستغراق.

إذًا: الألف واللام قد يتطرق إليها الاحتمال, وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، وهذا الكلام غير صحيح بل الخلاف فيه ضعيف كما قال الشارح، ما الذي قاله الشارح؟ قال: يُرد على هؤلاء بجوابين:

الأول: أن المُحلى بـ (ال) فيه تفصيل، فإن كانت استغراقية فهي للعموم، كيف نعرف أنها استغراقية؟ نضع مكانها (كل) يصح الاستثناء منها، لأن باستثناء فرع العموم أو معيار العموم نستثني منها بصيغة الجمع، قال الله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ﴾ [العصر: 1-3]، قال الله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ [النور: 31]، قال: ﴿الطِّفْلِ الَّذِينَ﴾، فنعت الطفل المفرد بصلة أو باسم الموصول الذي يدل على الجمع.

إذًا: كيف نعرف (ال) الاستغراقية؟ أن نضع مكانها (كل)، أن نصفها وأن نستثني منها جمعًا، فقال: أن المُحلى بـ (ال) فيه تفصيل فإن كانت استغراقية فهو للعموم كما تقدم، وإن كانت لتعريف الجنس فليست للعموم نحو: (الرجل خيرٌ من المرأة)، قال تعالى: ﴿ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى ﴾ [آل عمران: 36].

وإن كانت عهدية وهي التي تقدم لمدخولها ذكر والمعهود عام فالمُعرف به عام، نحو قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [ص: 71-73]، الملائكة المذكورون ثانيًا هم الملائكة المذكورون أولًا، فلما قال الله تبارك وتعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾، دلّ ذلك على أن (ال) هذه العهدية التي دخلت على جميع الملائكة قد دلّت على أن جميع الملائكة قد سجدوا.

قال: وإن كان المعهود خاصًا فالمُعرف خاص، ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴾ [المزمل: 15]، من الذي أرسله الله إلى فرعون؟ موسى، ﴿ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴾ [المزمل: 16]، فالألف واللام هاهنا: عهدية للعهد الذكري وهو من؟ موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، هذا أولًا.

قال: ونصوص من الكتاب والسُنة ظهر فيها العموم بدخول الألف واللام، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ ﴾ [المرسلات: 11]، أي: جميع الرُسل، وقال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران: 134]، فكل من كان محسنًا يحبه الله.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. فَإِذَا قَالَهَا أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»، من أين جاء النبي العربي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك؟ من قوله: «السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ»، ليس في

إضافة عباد إلى الاسم الأحسن وإنما في النعت بالصالحين، قال: «أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ صَالِحٍ»، فالألف واللام هاهنا لماذا؟ للاستغراق.

قال: ففيه التنصيص على أن صيغة الجمع المُحلى بـ (لام) الجنس تقتضي العموم لكل الأفراد الداخلة تحتها (لام) الاستغراق هاهنا.

قال: ومثاله قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قُلت: أنا، ومثاله كذلك قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للأنصار: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»، فانصرف الأنصار وأذعنوا لأبي بكر الصديق.

وكذلك ما جاء في قول الله تعالى في الأمثلة التي ذكرناها: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾، وكذلك: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾.

وكذلك ما ذكره غير واحد من المصنفين في الأصول قال: ولم يزل الصحابة فمن بعدهم يستدلون بمثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: 38]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: 2]، على إقامة الحد على كل من توفرت فيه الشروط وانتفت فيه الموانع لدخول الألف واللام التي تفيد الاستغراق, إذًا: الفريق الأول أنكر العموم في كل ما دخلت عليه الألف واللام.

الفريق الثاني: أنكروا العموم في الدخول على الواحد، يعني: على المفرد، فأنكر العموم في المفرد المُحلى بالألف واللام، وهذا المذهب أضيق من المذهب الأول، ومن هؤلاء الرازي، لأن المتيقن هو الجنس الصادق ببعض الأفراد، تقول: لبست الثوب- وليس المراد أنك لبست كل ثوب عندك، شربت الماء- لم تشرب كل الماء، ما لم تقم قرينةٌ على العموم، هذا كلام الرازي, كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فالاستثناء دليل العموم.

وهذا كذلك مذهبٌ ضعيف، لماذا؟ لأن الأصل أن القول بعدم العموم هو الذي يحتاج إلى قرينة لكثرة الشواهد في القرآن والسُنة على إعمال الألف واللام في العموم في المفرد والجمع.

قال: وبعض متأخري النحاة في النكرة في سياق النفي إلا مع (مِن) مظهرة.

يعني: بعض النحاة لما نقول مثلًا: لا رجل في البيت، هذه تفيد العموم، النكرة في سياق النفي تفيد العموم، هذا عند الجمهور، لكن بعض النحاة كالمُبرد والجرجاني قالوا: النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلا إذا دخل على النكرة (مِن).

فتقول: ما جاءني من رجل، لماذا؟ قالوا: لأنك لو قلت: ما جاءني رجل- يصح أن تقول: بل اثنان، فما أردت العموم هاهنا، ما جاءني رجل، جاءني رجلان، جاءني ثلاثة، فقالوا: هذا لا يقتضي الاستغراق، والحق أنها تفيد العموم ولو لم تكن (من) مظهرة.

لقول الله تعالى: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [البقرة: 255]، لا إله: نكرة في سياق النفي فتعُم، إذًا: على قولهم: هناك إلهان وثلاثة وأربعة وهذا باطل، فلو لم تكن النكرة في سياق العموم لما كان ذلك نفيًا لجميع الآلهة سوى الله عَزَّ وَجلَّ.

نقول لهم: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ﴾ [الأنعام: 101]، ما قال: (ولم تكن له من صاحبة)، إذًا: على قولكم: ولم تكن له صاحبة يُفهم منه ماذا؟ بل له صاحبتان وثلاثة وأربعة، وهذا باطل.

ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: 49]، إذًا: المعنى (بل يظلم) اثنين وثلاثة وأربعة، لأنهم يقولون: إن هذا التركيب لا يفيد العموم.

ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: 4]، ما قال في الآية: (ولم يكن له كفوًا من أحد)، إذًا: هناك اثنان وثلاثة وأربعة هم كفوٌ لله حاشاه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

ومما يرد عليهم كذلك فهم الصحابة فإن الله تبارك وتعالى لما أنزل: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام: 82]، فظلم هذه لم تُسبق بـ (من) وهي نكرة في سياق النفي ومع ذلك الصحابة فهموا العموم، قالوا: يا رسول الله أينا لم يظلم نفسه، فبيّن لهم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المراد بقول لقمان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: 13]، فهذا كذلك مذهبٌ مرجوح.

إذًا الصحيح: أن الألف واللام في الجمع المفرد وكذلك الجمع المُحلى بالألف واللام والمفرد المُحلى بالألف واللام تفيد الاستغراق.

قال: وأقل الجمع ثلاثة. وهذه المسألة فيها قولان:

القول الأول: أن أقل الجمع ثلاثة وهو مذهب الجمهور، قلت: وهو قول الأئمة الأربعة، ما الدليل على ذلك؟

إجماع أهل اللغة على التفريق العربي بين الجمع والتثنية في أن كلًّا منهما له لفظٌ يختص به، فتقول: جاء رجلان، وجاء ثلاثة رجال، ما تقول: جاء ثلاثة رجلان، وما تقول: جاء رجال وتعني اثنين، فكل منهما له لفظ يختص به, وعدم نعت أحدهما وتأكيده بالآخر، فلا يقال: رجال اثنان أو رجلان ثلاثة أو الرجال كلاهما أو الرجلان كلهم، لا يقال ذلك وإنما المثني يُنعت بالمثنى والجمع يُنعت بالجمع، وهذا يدل على أن الاثنين ليس جمعًا.

وكذلك قول النبي صَلَّالِلَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو عربي: «الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ، وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ»، ففرق بين الاثنين والثلاثة، هذا هو المذهب الأول وهو أقوى المذاهب كما سنرى.

قال: وحكي عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحاة والشافعية اثنان. أن أقل الجمع اثنان، استدلوا بماذا؟ قالوا: قد قال الله تعالى: ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ [النساء: 11]، وهي تُحجب بالاثنين من الثلث إلى السدس، يعني: لو كان له أخوان نزل فردها من الثلث إلى السدس، وهذا على قول الجمهور فدلّ على أن الاثنين جمع وأن أقل الجمع اثنان.

الدليل الثاني: قال تعالى: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا ﴾ [الحج: 19]، وقال تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ [الحجرات: 9]، فلما أعاد ضمير الجمع وهو الواو على ما قبله دلّ على أن الاثنين جمع، قال: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا ﴾ ، ما قال: (اختصما)، وقال: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ ، ما قال: (اقتتلا)، فدلّ ذلك على أن أقل الجمع اثنان, وكذلك ما جاء في الحديث: «الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»، والراجح كما قلنا: القول الأول.

قال **الشوكاني**: وهذا هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع وهو الأسبق إلى الفهم عند إطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة، يعني: إن أُطلق الجمع على الاثنين فهذا خلاف الحقيقة، الحقيقة أن أقل الجمع ثلاثة، بدليل أن ذلك يسبق إلى الفهم.

قال: ولم يتمسك من خالفه بشيء يصلح للاستدلال به، الإجابة على أدلتهم؟ قال: فإن استدلالهم بأن لفظ الأخوة في الآية جاء جمعًا وقد حُجبت باثنين لا دليل فيه، لا دليل فيه لأن ابن عباس قال لعثمان رَضِحَالِلَّهُعَنْهُ: ليس الاخوان بأخوة في لسان قومك، والمسألة هاهنا شرعية أم لغوية؟ المسألة لغوية، أقل الجمع ثلاثة مسألة لغوية

أم مسألة شرعية؟ مسألة لغوية، إذًا: الكلام في اللغويات وليس في الشرعيات، فالاستدلال بهذه الآية خارج محل النزاع.

قال: فوافقه عثمان على ذلك، لماذا حكموا بأن الأخوين يُنزلان الفرد من الثلث إلى السدس؟ لأنهم اتفقوا على ذلك وأجمعوا على ذلك، إذًا: هذا ما كان من جهة اللغة وإنما جاء من جهة الشرع.

ويرى ابن القيم أن لفظ الجمع قد يُطلق على الاثنين مع البيان وعدم اللبس، وأما عند الإطلاق فهو يختص بما زاد على الاثنين، ما معنى هذا الكلام؟ مثَّل ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذه القاعدة أن لفظ الجمع قد يُطلق على الاثنين مع البيان بقول الله تعالى: ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التحريم: 4]، فقال: قلوب ثم قال: (قلوبكما) فأضاف الجمع إلى المثنى فدلّ ذلك على أنه أراد بالجمع المثنى، لأن حفصة وعائشة ليس لهما إلا قلبان، فعبَّر عن المثنى بالجمع، وأما عند الإطلاق بلا قيد فالأصل: أن أقل الجمع ثلاثة.

وأما الآيتان وهما قول الله تعالى: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾، قال: وأما الآيتين- الأصل وأما الآيتان: فالأولى يُجاب عنها: بأن الخصم مصدر يقع على الواحد والاثنين وما فوقهما كلفظ العدو ونحوه، وأما الآية الثانية: فإن جمع الضمير باعتبار الأفراد لأن كل طائفة تشمل أفرادًا.

وهناك جواب أفضل من ذلك وهو أن نقول: أن المثنى في لغة العرب نوعان:

مثنى في اللفظ والمعنى: وهو المثنى الحقيقي لا يحتمل إلا التثنية نحو: رجلان- فهذا لا يجوز أن نستأنف الكلام عنه إلا بصيغة المثنى، كما قال تعالى:

﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ﴾ [المائدة: 23]، فقال: ﴿ قَالَ رَجُلَانِ ﴾، وقال: ﴿ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ﴾، فهذا مثنى في اللفظ والمعنى.

وليس المثنى في الآيتين من هذا القبيل، (خصمان وطائفتين) ليس من هذا القبيل بل هما من النوع الثاني وهو المثنى في اللفظ دون المعنى، فالخصم: يُطلق على الفرد والمثنى والجمع إذا اتحدت الخصومة كما هو هنا، فالخصومة هاهنا: ما كانت بين عليٍ وخصمه من المشركين وحده بل كانت بين المؤمنين والكفار.

فالخصومة هاهنا: بين المؤمنين والكفار، ما الدليل على ذلك؟ السياق، أكمل الآية: ﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴾ [الحج: 19]، قال: ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾، إذًا: الخصومة هاهنا: بين المؤمنين والكفار.

وكذلك قوله: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾، فالطائفة: تُطلق على الفرد والمثنى والجمع, فليست هي من المثنى الحقيقي ولكنها قد تكون أكثر من ذلك من جهة المعنى.

وأما الحديث: «الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»، فعنه جوابان:

الجواب الأول: أنه ضعيف.

والجواب الثاني: أن هذا من جهة الشرع لا من جهة اللغة، والكلام في ماذا؟ الكلام في اللغة.

هل ينبني على الخلاف في هذه المسألة أمر؟ نعم، ينبني عليه في مسألة الإقرار، فلو قال رجل: له علي دراهم، أو له علي ثياب، لو قلنا: بأن أقل الجمع اثنان: لزمه درهمان ولزمه ثوبان، ولو قلنا: بأن أقل الجمع ثلاثة: يلزمه ثلاثة دراهم وثلاثة أثواب.

قال: والمخاطِب يدخل في عموم خطابه. المخاطب اسم فاعل، أي: الذي يصدر عنه الخطاب وهو النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، والمخاطب يدخل في عموم خطابه. يعني: إذا خاطب النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ غيره بصيغة العموم هل يدخل النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الخطاب أم لا؟

يعني: لو قال: لا تستقبلوا (الواو) هذه جمع عموم، «لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ»، لو قال: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ»، هذه أحاديث عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، لو قال: «اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ، وَصَلُّوا خَمْسَكُمْ، وَصُومُوا شَهْرَكُمْ، وَأَدُّوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ، وَأَطِيعُوا ذَا أَمْرِكُمْ تَدْخُلُوا جَنَّةَ رَبِّكُمْ»، لو قال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: هذه الألفاظ العامة هل يدخل فيها أم لا؟ فهذه المسألة فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يدخل في عموم خطابه مطلقًا، ما معنى مطلقًا؟ يعني: سواءٌ كان خبرًا، إنشاءً، أمرًا، نهيًا، ففي كل هذه الأمور يدخل النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فيه، وهذا مذهب الجمهور لأن اللفظ عام.

والأصل أن الأحكام الشرعية يشترك فيها النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وأمته ولا يخرج منها إلا بدليل، نهاهم عن الوصال، كيف خرج من هذا النهي؟ «إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ»، فخرج بدليل، نهاهم عن الزيادة على الأربعة في النكاح وخرج بدليل أن الله أحل له النساء, وإلا فالأصل أن يدخل في كل الخطاب.

قال الشاطبي رَحِمَهُٱللَّهُ في كلام ما معناه: كان النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إذا أمر بشيءٍ كان أول المؤتمرين وإذا نهى عن شيءٍ كان أول المنتهين وإذا وعظ بشيءٍ كان أول الموعوظين صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ولذلك من الأحاديث التي ترد هذا المذهب القائل بأن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لا يدخل في العمومات: حديث الثلاثة الذين ذهبوا إلى بيت النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فسألوا

عن عبادته فلما أُخبروا بها كأنهم تقالوها فقال بعضهم: أصوم ولا أُفطر، وقال الثاني: أقوم ولا أنام، وقال الثالث: ولا أتزوج النساء، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَمَا وَاللهِ إِنِّي لأَخْشَاكُمْ للهِ، وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي**»، فبيّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه داخل فيما بلغه من سُنة صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومنعه أبو الخطاب في الأمر. لماذا خصَّ الأمر؟ لأن هؤلاء لما حدُّوا الأمر قيَّدوه بالاستعلاء أو العلو فقالوا: طلب الفعل ممن هو دونه على سبيل الاستعلاء ومنهم من قال: على سبيل العلو، من منكم يذكر الفرق بين الاستعلاء والعلو؟ طلب إيجاد الفعل على سبيل الاستعلاء وعلى سبيل العلو.

المتكلمون قيّدوا حد الأمر بذلك، منهم من قال: على سبيل الاستعلاء، ومنهم قال: على سبيل العلو، الفرق بينهما: أن العلو يكون من الأعلى للأدنى، إذًا: هذا يكون في المنزلة والشرف، والاستعلاء يكون بطريقة الكلام، الاستعلاء طلب العلو نبرة الصوت.

فقالوا: الأمر يكون ممن هو أعلى من جهة الشرف والرتبة أو ممن هو أعلى لسلطانه وكلامه وغير ذلك، فكيف يدخل مع من هو أدنى منه في الأمر؟ فمنعه أبو الخطاب في الأمر, فلا يُتصور أن يكون الإنسان دون نفسه، وهذا كذلك مردود للأدلة التي ذكرناها.

وقوم مطلقاً. يعني: منعوا أن يدخل المخاطب في الخطاب مطلقًا، وهذا أضعف المذاهب سواءٌ كان خبرًا أم إنشاءً، لقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: 16]، ولو تناول المتكلم، يعني: تناول الله، لو تناول المتكلم عموم كلامه للزم أن يكون الله عَزَّ وَجَلَّ وصفاته مخلوقًا، لأن الله شيء، قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

[الشورى: 11]، ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ [الأنعام: 19]، فقالوا: لا يدخل في الخطاب مطلقًا، وهذا خلاف كلام العرب، لأن العام هاهنا: مما أُريد به الخصوص، الله خالق كل شيء مخلوق، فليس الله بمخلوق ولا صفاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

إذًا: القول المختار هو القول الأول، يؤيده إضافة إلى ما ذكرنا قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ»، وجه الدلالة في ماذا؟ أن الصحابة لما سألوا النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هل هو داخل في الخطاب؟ أجابهم بما يُفهم منه دخوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ثم قال: ويجب اعتقاد عمومه في الحال. وهذه من أنفس مسائل باب العام، هل بمجرد وصول اللفظ العام لك يجب عليك أن تعمل به أم لابد أن تبحث عن مخصص؟ وهذه المسألة وكذلك مسألة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وكذلك التعارض بين العمومات من مهام المسائل.

فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويجب اعتقاد عمومه في الحال في إحدى الروايتين،......

هذا قول الجمهور والمذهب الحق في المسألة؛ وجوب اعتقاد العموم والعمل به من غير توقف على البحث عن مخصص؛ لأن اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل بمقتضاه، وإلا فما فائدة وضعه اللغوي للعموم؟ فإن اطلع على مخصص صحيح عُمل به، مع وجوب العمل باللفظ العام بعد التخصيص فيما بقي منه والاحتجاج به.

قال **الأمير الصنعاني** في إجابة السائل شرح بغية الآمل: وَقد ذهب جمَاعَة من محققي الشَّافِعِيَّة كالرازي وَأَتْبَاعه والسبكي والبرماوي وَغَيرهم إِلَى أَنه يجب الْعَمَل بِالْعَام من دون بحث عَن مخصصه قَالُوا لِأَنَّهُ ظَاهر فِي الِاسْتِغْرَاق وَهُوَ حَقِيقَة كَمَا عرفت فَيجب الْعَمَل بِالظَّاهِرِ حَتَّى يرد مَا يُغَيِّرهُ وَقَول من قَالَ لَا يعْمل بِهِ حَتَّى يبْحَث عَن مخصصه لِأَنَّهُ قد كثر للعام ذَلِك أَي التَّخْصِيص حَتَّى قيل مَا من عَام إِلَّا وَقد

خص إِلَّا مثل {وَالله بِكُل شَيْء عليم} لَا يُوجب عدم الْعَمَل بِالْعَام لجَوَاز وجود مُخَصص وَإِلَّا لزم أَن لَا يعْمل بِالْحَقِيقَةِ حَتَّى يبْحَث عَن مجازها لِكَثْرَة الْمجَاز وَهَذَا بَاطِل عِنْد اكثر الْعلمَاء وَإِن قيل بِأَن فِيهِ خلافًا وَقَوْلهمْ بِأَن احْتِمَال التَّخْصِيص فِي الْعَام أقوى من احْتِمَال غَيره كالحقائق للمجاز مُسلم وَلَا يَقْتَضِي التَّوَقُّف فِي الْعَام عَن الْعَمَل بِظَاهِرِهِ فَإِن الْعُمُوم هُوَ الظَّاهِر فَلَا مُقْتَضى لهجره

وَقَالَ الْآخرُونَ غَلَبَة التَّخْصِيص تَنْفِي الظُّهُور وَلَا يُنَافِي القَوْل بِأَنَّهُ حَقِيقَة فِي الْعُمُوم فَيجب الْبَحْث حَتَّى يظنّ عدم التَّخْصِيص وَأجِيب بِأَنَّهُ مَانع عَن الْعَمَل وَلَا يجب ظن عدم الْمَانِع بل يَكْفِي عدم ظَنّه كَمَا عرف فِي مَوَاضِع

قَالَ **الزَّرْكَشِيّ**: الْوَاجِب الْعَمَل بِالْعَام حَتَّى يبلغهُ الْمُخَصّص لِأَن الأَصْل عدم الْمُخَصّص وَلِأَن احْتِمَال الْخُصُوص مَرْجُوح وَظَاهر صِيغَة الْعُمُوم رَاجِح وَالْعَمَل بالراجح وَاجِب بِالْإِجْمَاع

قلت –أي الصنعاني- **وَهَذَا هُوَ الَّذِي نختاره ونعمل بِهِ ونراه الْحق لما علم من اسْتِدْلَال الصَّحَابَة وَمن بعدهمْ بِالْعَام من غير بحث عَن مخصصه وَهِي قضايا كَثِيرَة"** انتهى

قلتُ –محمد- كما في الحديث: "**قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَالْحُمُرُ قَالَ مَا أُنْزِلَ عَلَيَّ فِي الْحُمُرِ شَيْءٌ إِلَّا هَذِهِ الْآيَةَ الْفَاذَّةُ الْجَامِعَةُ{ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ } قال الحافظ في الفتح: وفيه تحقيق لإثبات العمل بظواهر العموم، وإنها ملزمة حتى يدل دليل التخصيص.**

ومثله كذلك خبر مطالبة فاطمة والعباس أبا بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين بميراثهما من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استنادا للعموم حتى جاء الصديق بالمخصص، ومثله خبر يرخينه شبرا من استدلال أم سلمة رضي الله عنها بالعموم، وغير ذلك كثير.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأخرى لا حتى يبحث فلا يجد مخصصا، اختارها أبو الخطاب....

أي الرواية الأخرى عن أحمد كما ذكر...، وحجة هؤلاء أن ألفاظ العموم تفيد العموم بشرط عدم وجود المخصص، ووجودها محتمل فلا يجوز العمل به حتى نبحث، والشافعية لهم قولان كما ذكر هنا.

ثم قال: وعن الحنفية إن استمع منه على وجه تعليم الحكم فكالأول، وإلا فكالثاني.

ففرَّق الحنفية في الحكم بين من سمع العموم من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن سمع بواسطة، فأوجبوه في حق الأول لأنه لو كان مخصوصا لبينه في الحال، دون الثاني.

والراجح من ذلك كله المذهب الأول مذهب الجمهور لقوة حجته، وكثرة أدلته، ومنها غير ما ذكرنا خبر. قال الزركشي في البحر المحيط: وقد احتج بعضهم على العمل قبل البحث عن المخصص بما في الصحيحين عن حديث أبي عبيدة في العنبر الذي ألقاه البحر، فإن أبا عبيدة حكم بتنجيس ميتة البحر تمسكا بعموم القرآن، ثم إنه استباحها بحكم الاضطرار مع أن عموم القرآن في الميتة مخصص بقوله: **«هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»** ولم يكن عنده ولا عند أحد من أصحابه خبر من هذا المخصص.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والعبدُ يدخلُ في الخطابِ للأمة والمؤمنين؛ لأنَّه منهم. والإناثُ في الجمع بالواو والنون، ومثل: {كُلوا واشْربوا} عند القاضي، وبعض الحنفية، وابن داود؛ لغلبةِ المذكر. واختار أبو الخطَّاب، والأكثرون: عدم دخولهن.

هذا هو الحق الذي لا محيد عنه، أن عمومات الشريعة كقوله تعالى (يا أيها الناس) (وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون...) (يا عبادي..) يدخل فيها العبيد لأنهم من الناس ومن المؤمنين، ومن جملة المكلفين، ومما يدخل على دخولهم كذلك

استثناؤهم من بعض واجبات الشريعة كالحج والجهاد والجمعة، وهذا الاستثناء يدل على أن الأصل دخولهم حتى يرد الدليل الرافع لدخولهم.

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والإناثُ في الجمع بالواو والنون، ومثل: {كُلوا واشْربوا} عند القاضي، وبعض الحنفية، وابن داود؛ لغلبةِ المذكر. واختار أبو الخطَّاب، والأكثرون: عدم دخولهن.

هذه المسألة- دخول الإناث خطاب الذكور- لها طرفان ووسط كما يقول الشنقيطي رحمه الله في المذكرة:

- طرف يدخل فيه النساء مع الرجال ، اتفاقاً ؛ نحو الخطاب بـ (يا أيها النَّاس) ، وكأدوات الشرط نحو : (مَن) .
- وطرف لا يدخلن فيه معهم ، إجماعاً ؛ نحو: الرجال والذكور، كما لا يدخل الرجال في لفظ النساء والإناث ، ونحو ذلك.
- وواسطة: اختلف فيها ، وهي: الجموع المذكرة السالمة ، كالمسلمين ، وضمائر جماعة الذكور ، نحو : (كُلُوا وَاشْرَبُوا) .

احتج من قال بدخولهن في جموع التذكير ونحوها بقوله تعالى: (وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين) وقوله: (واستغفري لذنبك انك كنت من الخاطئين)، ودخولها في ضمائر المذكر في نحو قوله تعالى مخاطبا آدم وحواء عليهما السلام (قلنا أهبطوا منها جميعاً) وأكثر الخطاب في القرآن موجه للذكور ويدخل فيه النساء اتفاقا لأن أهل اللغة متفقون أنه إن اجتمع الذكور والإناث غُلب جانب الذكور في الخطاب، سواء في ذلك التكليف أو الجزاء الأخروي.

قال: والأكثرون: عدم دخولهن.

ودليلهم القرآني كذلك: (إن المسلمين والمسلمات) إلى قوله تعالى: (أجراً عظيماً) وقوله تعالى: (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) الآية. ثم قال: (وقل

للمؤمنات يغضضن من أبصارهن) الآية. والعطف يقتضي عدم الدخول. وقوله تعالى: (ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات).

وأجيب بأن تخصيصهن بالذكر لا يمنع الخول، بل يكون هذا من باب الاهتمام، أو عطف الخاص على العام، ولذا فالصحيح هو القول بدخولهن في خطاب الذكور لقوة دليله، ويدل على ذلك من سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قوله: "سَبَقَ الْمُفَرِّدُونَ"، مَرَّتَيْنِ، قَالُوا: وَمَا الْمُفَرِّدُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "الذَّاكِرُونَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتُ" ووجه الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم قسَّم المفردين إلى ذاكرين وذاكرات، ولو لم يدخلن لم يحسن هذا التقسيم، وهذا في غاية البيان والوضوح.

<u>والخلاف بين الفريقين لفظي</u> والله أعلم لاتفاق الفريقين على أن النساء يدخلن في عمومات الشريعة ما لم يرد مخصص، إلا أن بعضهم أدخلهن لغةً، وفريق آخر أدخلهن من عرف الشارع، وهو أن النساء شقائق الرجال إلا ما خص الدليل.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقول الصحابي: «نهى عن المزابنة» ، و «قضى بالشفعة» ؛ عام.

مراد المؤلف هنا بيان ما إذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره العموم، فهل يكون عاماً أم لا؟ واقتضاؤه العموم هو الحق لأن الصحابي عدل عارف فلا يروي مال يدل على العموم الا وهو جازم بالعموم. والحق جواز نقل الحديث بالمعنى , وعدالة الصحابي تنتفي احتمال منافاة حكايته لما حكى كما هو ظاهر كما يقول الشنقيطي.

ولذا كان الصحابة يحتجون بالعمومات من أفعاله، فلا يذكرون صاحب القضية، ويحتجون بذلك دون نكير ومن ذلك رجوع ابن عمر رضي الله عنه إلى حديث رافع بن خديج : "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة"، ثم إن قصر ذلك الحكم على الصحابي صاحب الواقعة سيؤول لترك كثير من السنن.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والمعتبر اللفظ: فيعم، وإن اختص السبب. وقال مالك، وبعض الشافعية: يختص بسببه

وصورة المسألة هٰهنا: إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص، فهل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب.

قلت: بيَّن الشنقيطي ذلك بيانا شافيا في مذكرته على الروضة، فقال:

حاصلة: أن العبرة بعموم اللفظِ لا بخصوص الأسبابِ؛ فالنصوص العامة الواردة على أسباب خاصة تكون أحكمها عامة وهذا هو الحق.

قلت -أي الشنقيطي-: تحرير المقام في هذه المسألة أن العام الوارد على سبب خاص له **ثلاث حالات:**

- الأولى: أن يقترن بها يدل على العموم فيعم اجماعاً كقوله تعالى: ((السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)) لأن سبب نزولها المخزومية التي قطع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يدها والاتيان بلفظ السارق الذكر يدلُّ على التعميم وعلى القول بأنها نزلت في الرجل الذي سرق رداء صفوان بن أمية في المسجد فالإتيان بلفظ السارقة الأنثى دليل على التعميم أيضاً.
- الثانية: أن يقترن بها يدل على التخصيص فيخص اجماعاً كقوله تعالى: ((خالصة لك من دون المؤمنين)) .
- الثالثة: ألا يقترن بدليل التعميم ولا التخصيص وهي مسألة المؤلف. والحق فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعم حكم آية اللعان

النازلة من عويمر العجلاني وهلال. وآية الظهار النازلة في امرأة أوس بن الصامت وآية الفدية النازلة في كعب بن عميرة. وآية: ((وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون)) النازلة في ابنتي سعد بن الربيعة. وهكذا.

ثم قال رحمه الله : **(تنبيه)**

فإن قيل: ما الدليل على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟

فالجواب: أن ذلك دل عليه الوحي واللغة:

- أما الوحي، فإن هذه المسألة سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفتى بذلك , وذلك أن الأنصاري الذي قبل الأجنبية ونزلت فيه: ((ان الحسنات يذهبن السيئات)) الآية. قال للنبي: إليَّ هذا وحدي يا رسول الله؟ , ومعنى ذلك هل حكم هذه الآية يختص بي لأني سبب نزولها؟ فأفتاه النبي صلى الله عليه وسلم بأن العبرة بعموم لفظ: ((ان الحسنات يذهبن السيئات)) لا بخصوص السبب حيث قال له: (بل لأمتي كلهم) وهو نص نبوي في محل النزاع.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما أيقظ علياً وأمره وفاطمة بالصلاة من الليل , وقال له علي رضي الله عنه: ان أرواحنا بيد الله إن شاء بعثنا ولي صلى الله عليه وسلم يضرب فخذه ويقول: وكان الإنسان أكثر شئ جدلا , فجعل عليا داخلاً فيها مع أن سبب نزولها الكفار الذين يجالدون في القرآن.

وخطابه صلى الله عليه وسلم لواحد كخطابه للجميع كما تقدم ما لم يقم دليل على الخصوص.

فكل ما سبق فيه عدول الشريعة عن اللفظ الخاص إلى اللفظ العام لتعميم الحكم.

- وأما **اللغة**، فان الرجل لو قالت له زوجته: طلقني فطلق جميع نسائه لا يختص الطلاق بالطالبة التي هي السبب.

أمَّا قول المصنف: وقال مالك، وبعض الشافعية: يختص بسببه

فبين الشنقيطي أن مالك يوافق الجمهور في أن العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب، والفرق بين هذا القول والقول الأول، أن دخول غير صاحب سبب النزول يدخل في الحكم قياسا، أو بنص آخر، والثمرة المترتبة على هذا الخلاف تظهر في تعدية الحكم عن السبب لغيره كيف يكون كما سبق، ولا شك أن المذهب الأول أرجح وأقوى دليلا.

ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن تعارض عمومان، وأمكن الجمع بتقديم الأخص، أو تأويل المحتمل: فهو أولى من إلغائهما. وإلا: فأحدهما ناسخ إن علم تأخره. وإلا: تساقطا.

التعارض تقابل الأدلة بحيث يخالف أحدها الآخر، فإن تعارض دليلان عامان فللخروج من هذا التعارض طريقان كما قال المصنف:

- **الأول: الجمع متى أمكن**؛ لأن في الجمع إعمالا للنصين، وهو أولى من إهمال أحدها بالترجيح أو الإلغاء بالكلية.
- وأول ذلك: بتقديم الأخص، وهذا في العموم الوجهي، أي عاما من وجه، خاصا من وجه

ومثال ذلك قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ....) الْآيَةَ. هذه الآية الكريمة تدل بظاهرها على أن كل مطلقة تعتد بالأقراء، وقد جاء في آيات أخر أن بعض المطلقات يعتد بغير الأقراء، كالعجائز والصغائر المنصوص عليها بقوله: وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ ،وكالحوامل المنصوص عليها بقوله: وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ

حَمْلَهُنَّ ، مع أنه جاء في آية أخرى أن بعض المطلقات لا عدة عليهن أصلا، وهن المطلقات قبل الدخول، وهي قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

والجواب عن هذا ظاهر وهو أن آية: « وَالْمُطَلَّقَاتُ » عامة، وهذه الآيات المذكورة أخص منها فهي مخصصة لها، فهي إذا من العام المخصوص، فتخرج الصورة المخصوصة، ويبقى حكم العام في الصور الأخرى.

قال: أو تأويل المحتمل: فهو أولى من إلغائها.

ومثلوا لهذه الصورة بحديث أسامة: "إنما الربا في النسيئة" فظاهره حصر الربا في ربا التأخير، ونفي ربا الفضل، ولكن يعارضه حديث الأصناف الربوية الستة، ولذا تم تأويل حديث أسامة على أن الربا الأغلظ ربا النسيئة، وليس المراد نفي حرمة ربا الفضل، وهذا من الجمع بين الدليلين.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وإلا: فأحدهما ناسخ إن علم تأخره.

وإنما يصار للقول بالنسخ الذي هو إهمال أحد الدليلين إن تعذر الجمع بما سبق، وذلك عن طريق البحث عن المتقدم والمتأخر منهما، فأيهما كان متأخرا فهو ناسخ للآخر.

ومثاله: قوله تعالى: فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) مع قوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) فالآيتان عامتان: الأولى فيها التخيير بين الصوم والإطعام، والثانية رفعت التخيير وأوجبت الصوم، وهي متأخرة فنسخت الأولى لتعذر الجمع كما دلت السنة النبوية على ذلك.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وإلا: تساقطا.

وهذا إن تعذر الجمع بجميع طرقه، وكذلك الترجيح بطرقه المتكاثرة، والتي ستأتي عند مبحث التعارض، فنصير إلى التوقف عن العمل بالدليلين. قال ابن القيم رحمه

الله تعالى: وحجج الله لا تتعارض، وأدلة الشرع لا تتناقض، والحق يصدق بعضه بعضاً، ولا يقبل معارضةً ولا نقضا.

ولذا، فالذي ينبغي أن يُعلم أنه لا يمكن التعارض بين ادلة الشرع من كل وجه ولا يمكن الجمع ولا النسخ، ولا الترجيح، وإنما يقع ذلك بحسب نظر المجتهد، وقد يرجع ذلك إما لنقص علمه، أو خلل في فهمه.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و(الخاص) يقابل العام، وهو ما دل على شيء بعينه ولهما طرفان وواسطة، فعام مطلق وهو ما لا أَعَمَّ منه كالمعلوم، وخاص مطلق وهو ما لا أَخَصَّ منه كزيد.

انتهى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الكلام عن العام، ولما كان كل عامٍ من حيث هو يدخله التخصيص وقد يدخله التخصيص أو لا يدخله ناسب أن يذكر الخاص بعد العام، فإذا كان العام على عمومه لم يدخله التخصيص فهذا الذي يسمى بالعام المحفوظ، وإن دخله التخصيص سُمي بالعام المخصوص، إذًا:

عندنا عام محفوظ وهذا العام الباقي على عمومه كقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20]، فـ(كل) من ألفاظ العموم, وأما إن كان المراد بعض أفراد العام فيُسمى العام المراد به الخصوص كما في قول الله تعالى ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾ فالمراد هنا بعض الناس لا كلهم، ومثله ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾.

إذًا عندنا

- عام محفوظ لم يدخله التخصيص،
- وعام مخصوص وهو الذي دخله التخصيص،

- وعام أُريدَ به الخصوص.

فلما كان العام قد يدخله التخصيص ناسب أن يذكر الخاص بعد العام.

والتخصيص لابد له من دليل وإلا رُدَّ على صاحبه، فمن زعم أن هذه الآية مخصوصة أو أن هذا الحديث مخصوص لابد أن يذكر الدليل على تخصيص هذا العموم وإلا رُدَّ عليه.

الخاص مداره **في اللغة** على الانفراد وعدم المشاركة، يُقال: خُصَّ فلان بكذا، أي: انفرد ولم يشاركه أحد، وإذا كان العام لغةً: الشامل، فالخاص لغةً: غير الشامل وغير المستوعب وغير المستغرِق.

وأما في **الاصطلاح**: فعرَّفه هاهنا بقوله: وهو ما دل على شيء بعينه. الخاص: ما دل على شيء بعينه, فهو لفظٌ يدل على شيءٍ بعينه وهو بذلك يفارق العام، لأن العام لا يدل على شيء بعينه وإنما هو لفظٌ مستغرقٌ لجميع أفراده بلا حصر دَفعةً واحدة، فالخاص لفظٌ دالٌ على محصور، وعرفه بعضهم بأنه اللفظ الدال على محصور.

والعموم والخصوص: لهما طرفان وواسطة. هنا سيبدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقسيم العام والخاص بحسب العلو والنزول، فهناك: عام مطلق وهو ما لا أَعَمَّ منه. أي: العام الذي ليس فوقه أعم منه، ككلمة: المعلوم، فهذه الكلمة تشمل الموجودات والمعدومات، وفي حق الله تبارك وتعالى يدخل فيها المستحيلات، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: 28]، فكل ذلك معلوم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فهذا عام لا أعم منه.

وهناك: خاص ما لا أخصّ منه كزيد. وخالد، أو أن تقول: هذا الرجل- فأنت خصصت هذا الرجل دون غيره فهذا خاص لا أخصَّ منه، وهو الذي لا يحتمل غيره البتَّه، فإذا قلت: هذا خالد- فلا يحتمل إلا الذات التي وُضع لها هذا الاسم.

وما بينهما. إذًا عندنا: عام لا أعم منه، وخاصُ لا أخصّ منه وبينهما واسطة، وهو أن يكون اللفظ عامًا بالنسبة إلى ما تحته خاصًا بالنسبة إلى ما فوقه. فنقول مثلًا: النامي، ما الأشياء التي تنمو؟

أو الجسم, ما الأشياء التي لها جسم؟ إنسان، حيوان، النبات، الجماد، فهذا لفظٌ عام أخص منه الحيوان، فكلمة: الجسم بالنسبة للحيوان هذا عام والحيوان أخص، الحيوان بالنسبة للإنسان عام والإنسان أخص، لأن الحيوان ما به الحياة والإنسان حيوان.

ولذلك يقولون: الإنسان حيوان ناطق، يعني: كائنٌ به حياة ينطق بخلاف العجماوات من البهائم وغيرها، الإنسان بالنسبة لزيد وعمرو؟ الإنسان عام وزيد وعمرو خاص، فهذه المرتبة منها: ما هو عام بالنسبة إلى ما تحته، وخاص بالنسبة إلى ما فوقه.

ثم تكلم بعد ذلك على ما وضع له الباب وهو التخصيص، فقال:

و(التخصيص) إخراج بعض ما تناوله اللفظ, أو قُل: قصر العام على بعض أفراده وهذا هو الأشهر، فنحن نُخرج بعض ما تناوله اللفظ، ونعني باللفظ: اللفظ العام، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»، فهذا عام في القليل والكثير، قال: «فِيمَا»، و(ما) من ألفاظ العموم، فكل ما سقته السماء ففيه العشر، هذا لفظ عام.

ثم قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث آخر: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ»، فما قلّ عن خمسة أوسق فلا صدقة فيه، فنخصص العموم الذي في الحديث الأول بما جاء في الحديث الثاني، فأقل من خمسة أوسق غير مراد بالحكم فلا زكاة فيه.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: 228]، والألف واللام للعموم، فكل مطلقة الأصل فيها أن تتربص ثلاثة قروء، هذا لفظٌ عام جاء ما يُخصصه، ومخصصاته كثيرةٌ جدًا.

كقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: 4]، فلو طُلقت المرأة فالأصل فيها أن تعتد ثلاثة قروء، لكن لو كانت حاملًا ووضعت حملها انتهت عدتها، فلو طُلقت اليوم ووضعت في الغد انتهت عدتها، فالآية الثانية خصصت الآية الأولى، فهذا يسمى بالعام المخصوص، وبالآية الثانية أخرجنا بعض ما تناوله لفظ الآية الأولى، وهو قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ ﴾ .

هذا أيضًا مُخصص، كذلك الآيسة وصغيرة السن لا تعتد بالقروء ولكن تعتد بالأشهر، هذا كذلك مُخصص لهذه الآية، هل هناك فرق بين النسخ والتخصيص؟ نعم هناك فرق بين النسخ والتخصيص ينبغي أن يقف عليه طالب العلم، ولذلك قال هاهنا: فيفارق النسخ بأنه رفع لجميعه. **يفارق التخصيص النسخ في أمور:**

أول هذه الأمور: أن النسخ: رفعٌ وإزالةٌ لجميع مدلول اللفظ، وأما التخصيص: فهو رفعٌ لبعض ما تناوله اللفظ فلابد أن يبقى من العام شيء، ولذلك قلنا: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾، أخرجنا الحامل إذا وضعت حملها وبقيت المرأة المطلقة غير الحامل, فبقي شيءٌ من اللفظ العام، وأما النسخ فهو رفعٌ وإزالةٌ لمدلول اللفظ كله، يقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُنْت نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ أَلَّا فَزُورُوهَا»، فكان نهيًا عامًا ثم نُسخ هذا الحكم وأذِنَ لنا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في زيارة القبور.

كذلك آيات القتال التي هي في سورة الأنفال، آيات الصبر في بداية الأمر قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال: 65]،

فلابد من الواحد أن يُصابر أمام عشرة ويُثابر أمام العشرة، في الآية التي بعدها رُفع هذا الحكم فقال: ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال: 66]، فصار الواحد واجب عليه أن يُصابر أمام اثنين فقط, فإن زادوا عن ذلك فلا يجب عليه أن يثبُت, بل له أن يفر ولو ثبت فهو أولى.

إذًا: أول فرق بين التخصيص والنسخ: أن النسخ رفعٌ لجميع مدلول اللفظ، وأما التخصيص فرفعٌ لبعض مدلول اللفظ.

الفرق الثاني: وبجواز مقارنة المخصص. هذا هو الفرق الثاني، النسخ من شروطه أن يتأخر الناسخ عن المنسوخ، فمثلًا: أن يكون المنسوخ في السنة الثانية والناسخ في السنة الثالثة لابد أن يتأخر عنه ولو لدقيقة, لابد أن يتأخر عنه، وأما التخصيص فيجوز أن يقارن المُخصص العام، أن يأتي معه في نفس الدليل.

كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: 97]، و(الناس) لفظٌ عام، ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ﴾، على الصغير والكبير والصحيح والمريض، قال: ﴿ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾، ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ﴾، و(على) من ألفاظ الوجوب.

ثم قال: ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾، فهذا تخصيص، فبعد أن عمَّ خصّص بالمستطيع، فالتخصيص هاهنا والمُخصص: قارن اللفظ العام بخلاف النسخ، فلابد أن يكون الناسخ متأخرًا عن المنسوخ.

قال: وعدم وجوب مقاومته. **وهذا هو الفرق الثالث،** فالنسخ يلزم فيه المساواة بين الناسخ والمنسوخ على قول الجمهور, يقولون: لا ينسخ القرآن إلا القرآن، ولا ينسخ السُنة المتواترة إلا السُنة المتواترة، يقولون: لابد من المساواة بين الناسخ والمنسوخ، هذا على قول الجمهور وسيأتي أن ذلك ليس بشرط.

ولا يُشترط في التخصيص ذلك، لا يُشترط أن يكون المُخصص مساويًا للعام في ثبوته بل يجوز لنا أن نخصص المتواتر بالآحاد، لماذا؟ لأن التخصيص بيان والبيان يحصل بالمساوي وغير المساوي، ما الدليل على ذلك؟

قال الله تبارك وتعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11]، و(أولادكم) لفظٌ عام لأنه جمع مضاف، يشمل الذكر والأنثى والصغير والكبير والمسلم والكافر، على مقتضى هذه الآية لو كان الولد كافرًا ورث من أبيه المسلم، فجاء في السُنة ما يُخصصه (السُنة الأحادية).

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الكَافِرَ وَلَا الكَافِرُ الْمُسْلِمَ»، فخصّص هذا الحديث الآية التي هي قطعية الثبوت خصصها ماذا؟ حديثٌ ظني الثبوت وهو هذا الحديث الذي معنا.

الفرق الذي بعد ذلك: ودخوله على الخبر بخلاف النسخ. فالتخصيص يدخل على الخبر وأما الأخبار فلا تُنسخ، فالله تبارك وتعالى أخبرنا عن الجنة والنار والقضاء والقدر والملائكة والغيب وعن الأمم السابقة، أخبرنا عن قصص السابقين من الأنبياء والمرسلين من المؤمنين والمكذبين، لو نُسخت هذه الأخبار لاستلزم ذلك التكذيب، لأن الخبر يحتمل الصدق أو الكذب، فلو أخبرنا الله بشيءٍ ثم نسخ ما أخبرنا به هذا يحتمل التكذيب، أن يكون في خبر الله الكذب حاشاه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وأما التخصيص فيدخل الخبر، مثاله: قال الله تبارك وتعالى لإبليس: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: 42]، هذا عام، ﴿إِنَّ عِبَادِي﴾، فهذا جمع مضاف يعُم، ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾، ثم قال: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾، فخصّ المتبعين الغاوين خصّهم من عباده الذين ليس لإبليس عليهم سلطان.

ومن الفروق كذلك أن النسخ يختص بعموم الزمان، وأما التخصيص فيختص بعموم الأعيان، فالنسخ تبديل والتخصيص تقليل.

قال: ولا خلاف في جواز التخصيص. هذا من حيث الأصل أنه لا خلاف في جواز التخصيص، أن العام يُخص.

ثم قال: والمخصِصات تسعة: وهذا اسم فاعل، والمخصصات تسعة: يعني: الأدلة التي تُخصص العام تسعة، لكن قبل أن نتكلم على كلام صاحب المتن نقول:

المخصصات تنقسم إلى قسمين: إلى مخصصات منفصلة، ومخصصات متصلة.

- أما المخصصات المنفصلة: فهي التي تستقل بنفسها عن العام، يأتي العام في لفظٍ في آيةٍ في حديث ويأتي ما يُخصصها في آيةٍ أخرى أو في حديثٍ آخر، فهذه تسمى بالمخصصات المنفصلة.
- والمخصصات المتصلة: وهي التي لا تستقل بنفسها وإنما تُقارن اللفظ العام، تكون مع اللفظ العام في نفس الآية في نفس الحديث، ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

والمخصصات المنفصلة ثلاثة: (الحسّ)، وهذه أول المخصصات التي سيذكرها هنا: (الحسّ) و(العقلُ) و(الشرع).

والمخصصات المتصلة خمسة: (الشرط) و(الصفة)، تقول: أكرِم الطلاب- هذا فيه إكرامٌ لجميع الطلاب، فإذا قلت: أكرِم الطلاب المجتهدين، المجتهدين صفة للطلاب، فهنا تخصيص، تخصيصٌ بالصفة.

و(الغاية) و(البدل)، كما في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فهذا بدل بعضٍ من كُل، سيأتي تفصيل كل ذلك.

و(الاستثناء) بـ إلا أو بإحدى أخواتها، هذه خمسة، والتخصيص بأدلة الشرع: هو أكثر ما وقع من التخصيص.

قال: المخصصات تسعة: المخصصات جمع مُخصِص وهو اسم فاعل من الفعل خصّص، والمخصص: هو الدليل الذي وقع به التخصيص، وهو الذي يُراد عند الأصوليين، فإذا قالوا: المخصصات تسعة، أرادوا الأدلة التي يحصل بها التخصيص تسعة، وقد يُطلق الْمُخصص على فاعل التخصيص وهو الشارع، نقول: الله تبارك وتعالى خصّص عموم هذه الآية في آية أخرى، النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خصّص عموم هذا الحديث بحديث آخر، فالْمُخصص قد يُطلق على فاعل التخصيص.

أول المخصصات: وهو مخصص منفصل وهو: (الحسّ). ونعني به الإدراك بالحاسَّة، نُدرك بالحاسَّة أن بعض أفراد العموم خرج من هذا العموم بالرؤية بالنظر والمشاهدة، كما قال الله تبارك وتعالى عن ريح عاد: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: 25]، هذه الريح هل دمرت كل شيء؟ لا, الحس خصّص هذه الآية، لماذا؟ لأننا نعلم أنها ما دمرت السماوات والأرض، ما دمرت مساكنهم، ولذا قال: فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم.

إذًا: ما الذي خصّص هذه الآية؟ الحس، ما شاهدناه، كذلك قال الله تبارك وتعالى عن مكة وعن البلد الحرام: ﴿ يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [القصص: 57]، فهل كل ثمرٍ يكون في البيت الحرام لا يتخلف منه شيء؟

فالحس خصّص ذلك، كذلك قال الله تبارك وتعالى: ﴿ مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ ﴾ [الذاريات: 42]، ومع ذلك ما جاءت على السماوات ولا على الأرض، فهذه الأمور وهذه الكليات ما الذي خصصها؟ الحس، هذا عام دخله التخصيص، تخصيص بماذا؟ بالحس.

كذلك المخصص الثاني من المخصصات المنفصلة: (العقلُ). أي: أن يدل العقل على خروج هذا المراد من اللفظ العام، كما قال الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾، فالعقل خصّص هذه الآية، خصصها بماذا؟ أنه لا حج على الصبي ولا على المجنون، لأن العقل شرطٌ في التكليف، والصبي لا عقل له والمجنون لا عقل له، فهذا كذلك مخصوص بالعقل.

كذلك قول الله تعالى: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد: 16]، يخرج من هذا العموم بالعقل ذات الله وأسماؤه وصفاته، فليست مخلوقة، لماذا؟ لأنه ما من مخلوقٍ إلا ولابد له من خالق، والخالق لا يكون مخلوقًا أبدًا، ولا تكون ذاته ولا صفاته ولا أسماؤه مخلوقة، فهذا التخصيص كان بالعقل.

هذا على قول جماعة من أهل العلم، قالوا: قد يكون الحس مُخصِصًا وقد يكون العقل كذلك مُخصِصًا في هذه الآيات التي ذكرناها، ومنع بعض أهل العلم أن تكون هذه الآيات من قبيل العام المخصوص, وعلى رأس من منع الشافعيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ, ونصر هذا القول الشيخ ابن عثيمين في شرح كتابه الأصول من علم الأصول, قال: وهذا ليس تخصيصًا لا بالحس ولا بالعقل وإنما هذا عامٌ أُريد به الخصوص.

فالمخصوص الذي هو ذات الله وصفاته وأسماؤه مثلًا غير مُرادٍ عند المتكلم ولا المخاطب، هو لم يدخل في هذا العموم ابتداءً، يعني: لما تكلم الله تبارك وتعالى بهذه الآية: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾، ما أراد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يُدخل في هذه الكلية ذاته ولا صفاته ولا أسماءه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ومن هنا قالوا: إن هذا من العام الذي أُريد به الخصوص، كقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لبلال في يوم عرفة: «اجمع لِيَ النَّاسَ»، هل يعني جميع البشر أم يعني من كان معه من الصحابة؟ من كان معه من الصحابة، فهذا عام أُريد به الخصوص.

وكقول الله تبارك وتعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ﴾ [آل عمران: 173]، فلفظة (الناس) في هذه الآية من العام الذي أُريد به الخصوص وليست من العام المخصوص، ولعل هذا هو الراجح، والخلاف بين الفريقين خلاف لفظي لأنه لا يترتب عليه عملٌ ولا فرق، قال: وبه خرج من لا يفهم التكاليف. يعني: بدلالة العقل.

ثم قال: و(الإجماعُ). إذًا: هذا هو الدليل الثالث من الأدلة التي تُخصص العموم وهو الإجماع، لماذا كان الإجماع من المخصصات؟

لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فبعض أهل العلم قالوا: الإجماع يُخَصِص، وبعضهم قالوا: لا يكون الإجماع مُخَصِصًا ولكن التخصيص يكون بالدليل الذي دلّ عليه الإجماع، فالأمة إذا أجمعت على شيء لابد أن يكون هناك دليلٌ على حكم هذا الشيء من الوجوب والتحريم وغير ذلك, فالذي خصّص هو الدليل وليس الإجماع نفسه.

لماذا يذكرون الإجماع في المخصصات؟ لأن المسألة إذا قام عليها الدليل ثم اتفق العلماء على هذا الحكم (تحريمه مثلًا) وأجمعوا على ذلك فبعض العلماء يكتفي بنقل الإجماع عن نقل الدليل، يقول: طالما أن العلماء اتفقوا والأمة أجمعت فلا حاجة لنقل الدليل، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وبالتالي قد يغيب الدليل بعد ذلك, وغياب الدليل لا يقدح في الإجماع، ومن هنا قالوا: إن الإجماع يُخَصِصُ العموم، وأما من منع التخصيص بالإجماع، فحجته في ذلك أن الإجماع لا ينعقد إلا بموت النبي ولو جعلناه مخصصا لكان تشريعا بعد انقطاع الوحي!! لكن كما قلنا المخَصِص على التحقيق هو دليل الإجماع.

هل هناك دليل على ذلك؟ على أن الإجماع يُخَصِص العموم؟ نعم هناك أدلة: منها قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 9].

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، هذا لفظٌ عام يدخل فيه الصغير والكبير والمرأة والعبد، ولكنهم أجمعوا على أن العبد والمرأة والصغير والمجنون ليسوا من أهل الجمعة والمسافر، هؤلاء لا تجب عليهم الجمعة وهذا بالإجماع.

إذًا: ما الذي خصّص هذا العموم؟ الإجماع المبني على الدليل، مثال ثان: قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4]، قال: ﴿وَالَّذِينَ﴾، اسم موصول، وهذا كذلك لفظٌ عام خُصّ بالإجماع الرقيق، فالرقيق إذا قذف بالإجماع يُنصَّف الحد عليه، يُجلد أربعين جلدة وهذا بالإجماع.

مثال ثالث: قال الله تبارك وتعالى في أهل الكتاب: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29].

فالألف واللام في الجزية للعموم، فتشمل كل مقدار للجزية، فلو أعطى جنيهًا على مقتضى هذه الآية دفع الجزية، ولكن العلماء أجمعوا على أن ما لا قيمة له لا يحقن دمًا، الشيء الذي ليس له قيمة لا يحقن دمًا، إذًا: لابد أن تكون الجزية مقدارًا معينًا.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و(النص الخاص) كـ «لا قَطْعَ إلا في ربع دينار»، ولا يشترط تأخره، وعنه بلى. فيقدم المتأخر وإن كان عاماً كقول الحنفية. ذكرنا في الدرس الماضي (الحس) و(العقل) و(الإجماع) كمخصصات للعام.

نذكر المخصص الرابع وهو: (النص الخاص). والمقصود بالنص: آية من كتاب الله أو حديث من سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والتخصيص بالنص هو أكثر ما وقع من التخصيص، والتخصيص بالنص يتضمن إجمالًا صورًا ثمانية، وعلى التفصيل خمس عشرة صورة، كيف ذلك؟

أولًا: المخصَص الذي يقع عليه التخصيص نوعان: القرآن والسُنة، والمخصِصات أربعة: القرآن والسُنة والإجماع والقياس، فحاصل ضرب اثنين في أربعة الناتج ثمانية، هذا إجمالًا، وهذه الصور أن القرآن يُخصص بالقرآن ويُخصص بالسُنة ويُخصص بالإجماع ويُخصص بالقياس، والسُنة كذلك تُخصص بالقرآن وبالسُنة وبالقياس والإجماع.

وعلى سبيل التفصيل فالمخصِصات ثلاثة: القرآن والسُنة المتواترة والسُنة الأحادية، لأنه وقع الخلاف في الكلام عن السُنة الأحادية والسُنة المتواترة، والمخصصات هذه الثلاث مخصصات اسم فاعل، القرآن والسُنة المتواترة والسُنة الأحادية.

أضف إلى ذلك القياس والإجماع, فهذه ثلاثة والمخصصات خمسة وحاصل ضرب ثلاثة في خمسة الناتج خمسة عشر، وهذه الصور بعضها متفق عليه لا خلاف فيه، كتخصيص القرآن بالقرآن أو السُنة الأحادية بالسُنة الأحادية أو المتواترة بالمتواترة، وبعضها مختلفٌ فيه والراجح الوقوع في كل هذه الصور.

والذي يدل على الجواز الوقوع: أن ذلك وقع، ومن ذلك تخصيص الكتاب بالكتاب، هذا وقع بالإجماع، قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، هذا عام، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾، كل مطلقة تتربص بنفسها ثلاثة قروء، هذه الآية خُصصت بأكثر من مخصص.

ومن هذه المخصصات قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]، فإذا كانت المطلقة ذات حمل ووضعت حملها انتهت عدتها ولا يجب عليها أن تتربص ثلاثة قروء كما في حديث سُبيعة الأسلمية رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا.

مثال آخر: قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: 221]، ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾، فالمشركات: الألف واللام للعموم، خرج من ذلك أهل الكتاب مع شركهم فليسوا بموحدين بنص القرآن فخرجوا من هذا العموم، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [المائدة: 5]، إذًا: هذا يدل على تخصيص الكتاب بالكتاب.

تخصيص الكتاب بالسُنة: قال الله عَزَّ وَجَلَّ في آيات المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، فأولادكم جمع مضاف يعم كل ولد صغيرًا، كبيرًا، ذكرًا، أنثى، مسلمًا غير مسلم، هذا كله يدخل في هذه الآية.

سُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الكَافِرَ وَلَا الكَافِرُ الْمُسْلِمَ**»، وهذا متفقٌ عليه فخرج الولد الكافر من هذا العموم.

وقال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة**»، فخرج أولاد الأنبياء، وقال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**لَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيرَاثٌ**»، وهذا رواه ابن ماجه وصححه الألباني، وقال: «**لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا**»، فخرج القاتل كذلك، فخصصت السُنة الكتاب، وهذه سُنة أحادية وليست متواترة.

كذلك قال الله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: 24]، بعد أن ذكر المحرمات من النساء قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾، فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا**».

وأما تخصيص السُنة بالكتاب: العكس، لأنه سيأتي الخلاف في ذلك والمنع، تخصيص السُنة بالكتاب: فقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ», وهذا في الصحيح.

إذًا: قال: «الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ»، يُجلد ويُغرَّب يُنفى سنة، «وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ، جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ»، فقال: «الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ»، كل بكرٍ بكل بِكر، فيشمل الحُر والعبد، هذا مخصوص بماذا؟ بآية.

قال تعالى: ﴿ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: 25]، فخُصّ عموم هذا الحديث بهذه الآية بالإجماع، فإذا زنا العبد نُصِّفَ حده سواءٌ كان بكرًا أم ثيب.

قال **ابن المنذر**: أجمع العلماء على أن الأَمَة إذا تزوجت فهي ثيب فزنت، فعليها نصف ما على الحرة من الجلد، يعني: تُجلد خمسين جلدة، إذًا: هذا الحديث خصته الآية.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، أين العموم؟ الناس، يُقاتل كل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وهذه مخصوصة بقول الله تعالى في سورة براءة: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: 29]، فإذا أعطوا الجزية كُفَّ عنهم، فهذا حديثٌ مخصوصٌ بآية.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»، أي: لا يقبل الله صلاةً لأي أحد إذا أحدث حتى يتوضأ، فهذا فيه عموم عدم قبول الصلاة من أي أحد إلا إذا توضأ، هذا مخصوصٌ بماذا؟ ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [النساء: 43].

تخصيص السُنة بالسُنة: وهو المثال المشهور: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»، هذا مخصوص بماذا؟ «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ»، هذا مخصوص من وجهين:

الوجه الأول: في أن كل ما كان دون الخمسة أوسق فليس فيه صدقة.

والوجه الثاني: أن الصدقة لا تكون إلا فيما يوثق، أي: فيما يُكال ويُدخر، ولذلك الفاكهة والخضار ليس فيهما صدقة، مع أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»، أي: في كل ما سقته السماء ويدخل في ذلك الفاكهة والخضار، وبالإجماع الفاكهة والخضار ليس فيها زكاة.

قال: و(النص الخاص). قلنا: يعني: الكتاب والسُنة، كـ«لا قَطْعَ إلا في ربع دينار»، هذا الحديث خصّص العموم في قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، فالسارق والسارقة- هذا يدخل تحته كل سارق وسارقة قلّ ما سرقه أو كثُر، فجاء الحديث يُخصّص صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذا العموم.

قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ»، فعلى مقتضى الآية لو سرق جنيهًا واحدًا قُطعت يده، وعلى مقتضى الحديث لابد حتى تُقطع يده مع شروط أخرى أن يكون المسروق يعادل ربع دينار.

قال: ولا يشترط تأخره. أي: لا يُشترط تأخر الخاص عن العام، فسواءٌ كان العام متقدمًا أو كان الخاص هو المتقدم فإننا نُخصص عموم العام بهذا النص الذي خصصه، ولذلك لا ننظر في هذه الآية: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، مع الحديث لا ننظر أيهما نزل أولًا أو قاله النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أولًا، لماذا؟

لأن هذا هو عمل الصحابة، فلم يُنقل عن واحد من الصحابة أنه بحث في المتأخر والمتقدم عند التخصيص وإنما كانوا يفعلون ذلك في باب النسخ، هذا أولًا.

والأمر الثاني: لأن القول بتخصيص العام فيه إعمال الدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، ولذا الصحابة كانوا يقدمون الخاص من غير اشتغال بطلب تاريخ ولا نظر في تقديم وتأخير، ومن تتبع قضاياهم تحقق ذلك عنهم، وهذا نقله الشارح من شرح مختصر الروضة للطوفي.

قال: وعنه بلى. أي: عن أحمد صاحب المذهب، فيُقدم المتأخر وإن كان عامًا وهذا قول الحنفية. الحنفية دائمًا يقدمون المتأخر حتى ولو كان المتأخر عامًا، ما معنى هذا الكلام؟

يعني: هب أن النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال أولًا: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ»، هذا قاله أولًا، ثم نزلت الآية: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾، على قول الجمهور ماذا نصنع؟ نُخصص عموم الآية بهذا الحديث الخاص فنعمل بالدليلين لماذا؟

لأننا لو نظرنا في حد الجمهور للخاص ماذا حده كما ذكرنا في الدرس الماضي؟ قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل أو غير مستقل، مقارنٍ أو غير مقارن، يعني: سواءٌ كان الدليل المخصص مع نفس الدليل العام في الآية أو في الحديث أو سواءٌ تأخر عنه أو تقدم عليه فهذا ليس بشرط.

الأحناف لما عرَّفوا التخصيص كيف عرَّفوه؟ قالوا: **قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن**، عندهم لابد أن يكون الْمُخصص مقارنًا للمُخصص وهو اللفظ العام, فإن تراخى عنه فهو نسخ، سواءٌ كان المتراخي عامًا أو كان خاصًا، وبالتالي يعملون بدليلٍ واحد، هذا من جهة النظر ومن جهة الحد.

ومن جهة الدليل لماذا قالوا بهذا القول؟ قالوا: قد جاء عن ابن عباس أن رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد (وهذا

اسمه مكان) ثم أفطر الناس. وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

هذا الشاهد: وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقالت الحنفية: هذا القول بالأحدث فالأحدث، أي: بالمتأخر، وهذا فيه أن المتأخر يُقدَّم ولو كان عامًا، فالذي يأتي متأخرًا ينسخ الذي قبله، إن تأخر فهو نسخ، والتخصيص لا يكون إلا بمقارِن.

ولكن قول الجمهور هو المختار وهو الأقوى، لماذا؟ لأننا لو قدمنا العام المتأخر هذا يلزم منه إهدار دليل وهو الدليل الخاص، لماذا؟ لأن القاعدة: أن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص لا العكس، يعني: لو قال إنسان: لا أحد في المسجد- هذا نفيٌ عام يستلزم نفي الأخص، يستلزم نفي وجود محمد في المسجد، لأنه قال: لا أحد في المسجد.

وأما نفي الأخص: فلا يستلزم نفي الأعم، عمر دخل وقال: محمد غير موجود في المسجد لكن محمود موجود، حسام موجود، فلو أعملنا الدليل المتأخر العام ونسخنا به وقلنا: هو الذي يُعمل به وقدمناه على الخاص لأهدرنا الدليل، بخلاف لو أعملنا الدليل الخاص فهنا نجمع بين الدليلين, فنعمل بالمُخصص وتبقى دلالة العام فيما لم يُخصص.

غاية الأمر أن دلالة العام بعد أن كانت قطعية صارت ظنية، لأن العام الذي لم يُخصص دلالته قطعية، ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 284]، هذه دلالتها قطعية، لماذا؟ لأنها غير مُخصصة، وأما العام المخصوص: فهذا دلالته ظنية، فالراجح كما قلنا: قول الجمهور.

ما معنى: كانوا يعملون أو يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ هذه مدرجةٌ من قول الزُهري وليست من قول ابن عباس وجزم

بذلك البخاري ومسلم, ولو أثبتناها فهي محمولةٌ على النسخ، والنسخ لا يكون إلا عند التعارض وتعذر الجمع، وأما عند الجمع بين الدليلين بحمل العام على الخاص فلا تعارض.

قال: فيكون نسخاً للخاص، هذا على مذهب الحنفية، كما لو أفرده. كأنه قال فقط: لا تعطي زيدًا، أهدر دلالة النص الآخر مطلقًا، قال: فعلى هذا متى جُهل المتقدم تعارضا لاحتمال النسخ بتأخر العام، واحتمال التخصيص بتقدمه. قلنا: الأحناف قالوا: لابد في التخصيص من المقارنة، لو جهلنا التاريخ لا نعرف من المتقدم من المتأخر؟ لا مُرجح يجب التوقف لا نستطيع أن نعمل بأي الدليلين.

وقد منع الطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول بعدم وجود المرجح فقال: بل المرجح موجود وهو أنه إذا تعارض النسخ والتخصيص رُجح التخصيص، **هذه قاعدة مهمة جدًا**: إذا تعارض القول بالنسخ مع القول بالتخصيص نُرجح التخصيص، لماذا؟ لأن فيه إعمال الدليلين بخلاف النسخ، التخصيص إعمال للدليلين فيُعمل بالخاص والعام المخصوص بما بقي من عموم، بخلاف النسخ فهو رفعٌ كُلِّي فيُبطل أحد النصين، النسخ لا يكون إلا بإبطال أحد النصين.

قال: وقال بعض الحنفية: الكتاب لا يخصص السنة، قال: وخرجه ابن حامد رواية لنا. يعني: روايةً عن الحنابلة.

قال الشارح هاهنا: ومسألة تخصيص السُنة بالكتاب فيها قولان:

الأول: أن الكتاب يُخصص السُنة، نحن ذكرنا الأدلة الكثيرة ولكن نقرأ هذا الكلام، قال: ومسألة تخصيص السُنة بالكتاب فيها قولان:

الأول: أن الكتاب يُخصص السُنة، وهو قول الجمهور وهو الحق لقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: 89]، فالقرآن مُبَينٌ لكل شيء

ومنه السُنة، ولأن التخصيص يُبين المراد فإذا جاز أن يُبين لنا المراد بالسُنة جاز أن يُبين لنا المراد بكلامه.

القول الثاني: أن الكتاب لا يُخصص السُنة، وهو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية، وهو رواية عن الإمام أحمد خرجها ابن حامد من قول الإمام أحمد: السُنة مُفسرةٌ للقرآن ومُبينةٌ له.

فقالوا: نصّ أحمد على أن السُنة تُفسر القرآن لا العكس، حتى لما سمع قول بعضهم: السُنة قاضيةٌ على القرآن، قال فيها معناه: لا أجرؤ أن أقول هذا القول ولكني أقول: السُنة مُفسرةٌ للقرآن، كأنه شعر بالشدة في قول بعضهم (أظن سفيان) قال: السُنة قاضية على القرآن، يعني: حاكمة على القرآن لما يرد في القرآن من إجمال تُبينه السُنة ومن إطلاقٍ تُقيده السُنة, فيُعمل بالمطلق بالمُقيد دون المطلق.

قال: واستدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، قال: فالسُنة مُبَينةٌ للكتاب، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، القرآن، قال: فلو خصصها الكتاب لصار مُبينًا لها، لأن التخصيص بيان فيلزم التناقض، إذ يصير كل واحد منهما مبينًا للآخر وتابعًا له، لأن المُبيِّن تابعٌ للمُبَيَّن وكون كل واحد من الشيئين تابعًا للآخر باطل.

ثم قال مرجحًا: والقول الأول هو المختار لقوة مأخذه، فإنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالسُنة فتخصيص السُنة بالكتاب أولى لقوته وضعفها، السُنة فيها دلالات ظنية، وكذلك بعضها ظني من حيث الثبوت، وأما ما استدل به المانعون فعنه جوابان:

الجواب الأول: ليس في أمر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يُبين لنا ما نُزِّل ما يمنع أن يُبين الله تعالى لنا بكلامه ما أنزله إلينا، بدليل أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أمرنا ببعض الأمور وفصّلها، وكذلك نهانا عن بعض الأمور وفصّلها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

يعني: أجملها في مواضع وفصّلها في مواضع أخرى، أطلقها في مواضع وقيدها في مواضع أخرى, كالكفارة: أطلقها في مواضع: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: 89]، وقيدها في مواضع أخر: ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92]،.

فالله تبارك وتعالى الذي أمر نبيه بالبيان لم يأتي في كتابه أنه لن يُبيّن السُنة ولم يُخصص السُنة، يعني: ليس هناك مانع.

والثاني: أن التناقض يلزم لو بيَّن كل واحد منهما من الآخر ما بيَّنه الآخر منه بعينه وليس كذلك, بل الذي تُبيّنه السُنة من الكتاب لا يُبينه الكتاب من السُنة لعدم الحاجة وكذلك العكس، قلنا: وخير دليل على ذلك الوقوع، والقاعدة عند العلماء: الوقوع دليل الجواز.

ثم قال: ومن الأمثلة على تخصيص الكتاب والسُنة هذه الأمثلة التي ذكرناها، كقوله تعالى: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، فإن عمومه يشمل ما إذا أعطوا الجزية أو لم يعطوها، فخُصّ بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29].

قُلت -زيادة على ما سبق- كذلك مما يدل على تخصيص السُنة بالكتاب: ما جاء في اتفاق صلح الحديبية من عدم إرجاع من يذهب للمشركين من المسلمين، فإذا ذهب واحد من المسلمين إلى المشركين فليس على المشركين أن يردوه، هذا عام مخصوص، مخصوص بماذا؟

بآيـة في كتـاب الله في سـورة الممتحنـة، قـال الله عَـزَّ وَجَـلَّ: ﴿ يَاأَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [الممتحنة: 10]، فهذه الآية خصصت عموم الاتفاق الذي كان في صلح الحديبية، فلا يجب رد المهاجرات من النساء.

ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والمفهومُ، كخروج المعلوفة بقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " في سائمة الغنم الزكاة" من قوله " في أربعين شاة شاة" . وهذا هو المخصص الخامس ، ما المقصود بالمفهوم؟ عندنا منطوقٌ ومفهوم، المفهوم: ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، إذًا: المنطوق: ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، فالمفهوم إذًا خلاف المنطوق.

هل المفهوم من المخصصات؟ نعم هو من المخصصات، ما الدليل على ذلك؟

أولًا: دليلٌ شرعي، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»، ما إعراب شاةٌ؟ مبتدأ مؤخر، قوله: «وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ»، هذا يشمل المعلوفة وغير المعلوفة، هذا مخصص بماذا؟

بالمفهوم وهو الحكم الوارد في غير محل النطق، في قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا»، السوْم: هو الرعي بلا كُلفة ولا مؤنة (تتركها في الجبل هكذا)، هذا هو السوْم.

يقول: «وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فَفِيهَا شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ»، فهذا الحديث الثاني مفهومه خصّص منطوق الحديث الأول.

إذًا: كأن الحديث الأول فيه في الغنم السائمة، إذا أردنا أن نجمع بين الحديثين: «وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»، فالأول عام يوجب الزكاة في الأربعين مطلقًا سائمةً كانت أم لا.

ومفهوم الحديث الثاني: أن غير السائمة وهي المعلوفة لا زكاة فيها، فيكون هذا المفهوم مُخصصًا لعموم الأول فتخرج المعلوفة من عمومه ويكون خاصًا بالسائمة وهي غير المعلوفة.

نضرب مثالًا آخر:

والشأن لا يُعترض المثال   إذ قد كفى الفرض والاحتمال

***

هو مجرد مثال ولكن أعجبني هذا المثال، نحن دائمًا نقول: إذا تعارض المفهوم والمنطوق نُقدم المنطوق, وهذه القاعدة متفق عليها عند كل من ألَّف من الأصوليين على مذهب المتكلمين ومنهم الحنابلة.

ومع ذلك نرى الحنابلة في مسألة الماء إذا بلغ القُلَّتين ماذا يقولون؟ يقولون: إذا كان أدنى من القلتين حمل الخبث سواءٌ تغير أو لم يتغير، لماذا لم يقدموا المنطوق في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»، وقدموا المفهوم في حديث القُلَّتين؟ لماذا خصصوا العموم المنطوق في حديث أبي سعيد الخُدري بمفهوم حديث ابن عمر؟

نقول: توجيهًا لكلامهم، قالوا: دلالة المنطوق لا تُقدَّم على دلالة المفهوم مطلقًا، يعني: هذا ليس على إطلاقه، ليس كل ما جاء منطوق ومفهوم قدم المنطوق، لا هذا بقيد، ما هذا القيد؟

قالوا: متى كان المنطوق عامًا والمفهوم خاصًا (في جزئية معينة) فالراجح تقديم المفهوم، فإذا كان الماء أقل من قُلَّتين فإنه يحمل الخبث تغير أو لم يتغير.

وإنما يُقدم المنطوق الخاص إذا عارض المفهوم الخاص، الصورتان خاصتان هنا نقدم المنطوق، وأما إذا كان المنطوق عامًا والمفهوم خاص فهو على القاعدة: أن هذا المنطوق العام يُخص بالمفهوم الخاص كما هو عندنا في هذا الحديث، ولذلك قالوا:

الماء إذا كان أقل من القُلَّتين حمل الخبث أو لم يحمل الخبث تغير أو لم يتغير فهو نجس، إذا لاقته النجاسة تغير أو لم يتغير فهو نجس.

ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفعله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

هذا هو المخصص السادس من مخصِصات العموم، وهو فعله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما لم يدل الدليل على خصوصيته بالفعل، فالأصل في فعله التشريع وقد مضى تفصيل القول فيه.

ومن الأمثلة التي تم تخصيص العام بفعله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تخصيص قول الله تعالى﴿ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ التي منعت عموم القرب من الفرج وغيره؛ إذ الفعل المضارع يكمن فيه المصدر فيعم لأنه في سياق النهي= بما ذكرته عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يأمرني فأتزر ثم يباشرني وأنا حائض"

ومثله كذلك تخصيص قوله تعالى ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وحيثما كُنتم فولُّوا وجوهكم شَطْرَه.. ﴾ وهذا عام في اشتراط استقبال القبلة فرضا ونفلاً، فجاءت سنته الفعلية كما في الصحيحين فخصصت ذلك: " كان يصلي النافلة على الراحلة حيث توجهت به"

ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وتقريره، وهذا هو المخصص السابع من المخصصات المنفصلة.

والمراد أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا أقر أحداً على خلاف العموم دل ذلك على تخصيص العموم بهذا التقرير، لأن النبي لا يُقر على باطل، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومثال ذلك: إقراره أهل المدينة بعدم أخراجهم زكاة الفاكهة والخضروات مع عموم قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾ إذ الآية تشمل كل خارج من الأرض.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقولُ الصحابيُّ إن كان حُجة، وهذا هو المخصص الثامن لكن عند من يقول بحجية قول الصحابي حيث إنه أقوى من القياس ويقدم عليه، وإذا كان القياس مخصِصا فقول الصحابي من باب أولى، وهذا رواية عن أحمد وقول أصحاب أبي حنيفة، والصحيح ما ذهب إليه الشافعية ورجحه العلامة الشنقيطي رحمه الله من عدم التخصيص به وقول الصحابي اجتهاد منه، والنصوص لا تخصص باجتهاد أحد، إلا إذا كان من المرفوع الحكمي مما لا مجال للرأي فيه فهو من المخصصات.

قال الشيخ فركوس حفظه الله: ويشهد لعدم التخصيص واقع الصحابة، حيث كان الواحد منهم يترك قولَه ومذهَبه إذا سمع العموم من كتابٍ أو سنة، ومثاله رجوع الصحابة إلى حديث عائشة في الغسل من التقاء الختانين، ورجوع عمر عن عدم أخذ الجزية من المجوس لخبر عبد الرحمن بن عوف أنه أخذها صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ من مجوس هجَر.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقياس نص خاص في قول أبي بكر, والقاضي, وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. وقال ابن شاقلا ، وجماعة من الفقهاء: لا يخص. وقال قوم: بالجلي دون الخفي. وخصص به عيسى بن أبان العام المخصوص، وحُكي عن أبي حنيفة.

هذا المخصص التاسع، والمراد أنه متى ما خصص نص العموم الوارد في نص آخر، فإن حصل قياس على هذا النص الخاص صح، وذلك أن حكم القياس هو حكم أصله الذي هو النص الخاص، ومثلوا لذلك بقوله تعالى (وأحلَّ الله البيع) فيدخل في هذا جميع أنواع البيع، ثم إنه قد ورد نص خاص بتحريم الربا في الأصناف الستة، فقاس عليه أهل العلم تحريم الربا في الأرز والذرة فكان القياس مخصصا للعموم، وهذا قول أبي بكر, والقاضي, وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

والقول الثاني أنه لا يصح وهو قول ابن شاقلا ، وجماعة من الفقهاء حتى لا يتقدم الفرع الذي هو القياس على الأصل، وأجيب بأن المقدم هو النص الخاص الذي هو عمدة القياس وهو أقوى من العام.

وقال قوم بصحة ذلك في القياس الجلي دون الخفي وسيأتي حد كل منهما، وفرق بعضهم كعيسى بن أبان بين العموم المخصوص والعام الباقي على عمومه، فأجاز في الأول لضعف عمومه دون الثاني.

والراجح في ذلك كله القول الأول لقوة مأخذه، ثم الوقوع، والوقوع دليل الجواز ، وقد سبق ذكر المثال على ذلك من تنصيف الحد على العبد قياسا على تنصيفه على الأمة الثابت بآية النساء.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ومنه :(الاستثناء). والاستثناء أحد المُخصصات المتصلة, فالمُخصصات تنقسم قسمين كما سبق بيانه، وفي الإعادة إفادة:

إما أن تكون مخصِصات منفصلة- وهي التي تستقل بنفسها بأن يكون عام في نص والمُخصص في نص آخر, أن يكون العام آية والمخصص حديثًا لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو آية في موضع آخر كما سبق في قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11], فهذا عام, قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الكَافِرَ», فخصص الحديث عموم الآية.

والنوع الثاني: وهو المخصص المتصل- وهو الذي لا يستقل بنفسه, مخصص العموم المتصل لا يستقل بنفسه بل لابد أن يكون مع العام في نص واحد, وأنواعه كثيرة ذكر المصنف هاهنا منه: الاستثناء فقط مع أن المخصص المتصل يدخل فيه الاستثناء والشرط والصفة والبدل والغاية, هذه هي المخصصات المتصلة التي تخصص العموم (خمسة):

الاستثناء: وهو المذكور معنا هاهنا.

والشرط: بـ (إن) أو إحدى أخواتها- إن دخلت الدار فأنت طالق.

والصفة: والصفة عند الأصوليين أعم من الصفة عند النحويين, فيدخل فيها التقييد بالصفة النحوية والتقييد بالحال كذلك وبكل مقيد قيد العموم, فهذه تسمى صفة عند الأصوليين, أقول: أكرم الطلاب المجتهدين, أكرم الطلاب: هذا عموم, المجتهدين: هذه صفة قيدت هذا العموم وخصصته, فالصفة والشرط.

وكذلك البدل: وهو بدل البعض من الكل, قال الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: 97], ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ﴾, هذا عام- الصغير والكبير والمرأة والأنثى والمستطيع وغير المستطيع, قال: ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾, وهذا بدل بعض من كل, فخصص هذا العموم.

وكذلك الغاية: يعني: يأتي العموم ثم تأتي غاية تخصص هذا العموم كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ [البقرة: 187], أي: في الليل كله, ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾, فهذه الغاية خصصت هذا العموم.

وكذلك الاستثناء: وهو الذي معنا هٰهنا.

والاستثناء مأخوذ من الثني وهو العطف والصرف, تقول: ثنيت الحبل أثنيه, إذا عطفت بعضه على بعض, حتى نحن نقول بالعامية: يتنبه يتني الحبل- هي: يثني الحبل, وتقول: ثنيته عن الشيء- أراد أن يفعل شيئًا فثنيته عنه, ما معنى ثنيته؟ صرفته عنه, فالاستثناء لغة بمعنى: العطف والصرف.

وأما في الاصطلاح: فعرفه المصنف هاهنا بقوله: وهو قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول. القول المتصل يعني: القول المتصل أراد به صيغة

الاستثناء التي تكون بـ (إلا) أو بإحدى أخواتها, وصيغ الاستثناء أحد عشر صيغة, وهي:

إلا: وهي أم الباب, غير, سوى, ما عدا, عدا, حاشا, خلا, ما خلا, لا يكون, ليس, سيما, هذه صيغ الاستثناء.

فيقول هاهنا في تعريف الاستثناء: قول متصل, يعني: أراد صيغة الاستثناء التي تتصل بالقول الأول المذكور قبلها, هذا القول وهو (إلا) كما في قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا», فقال أولًا: الصلح, هذا عام, «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ», ثم جاء بقول متصل بهذه الجملة, قال: «إِلَّا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا، أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا», هذا القول المتصل يدل على ماذا؟

قال: يدل على أن المذكور معه, أراد بالمذكور معه للمستثنى, «إِلَّا صُلْحًا», على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول, فالصلح الذي يحل الحرام ويحرم الحلال هذا غير مراد أصلًا بقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ», هذا هو الحد الذي ارتضاه المصنف هاهنا, وهذا هو الحد الذي مشى عليه كذلك الغزالي وذكره في المستصفى.

وهناك حد آخر وهو أشهر, وهو قولهم: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بـ إلا أو إحدى أخواتها, بـ إلا أو إحدى أخواتها. فالتخصيص عمومًا إخراج أحد أفراد العموم, فإذا أردت أن تخصص بالصفة قُل: بـ إن أو إحدى أخواتها, هنا: بـ إلا أو إحدى أخواتها.

وهذا هو الحد الأشهر لكن بعض أهل العلم اعترض على هذا الحد, ومن أشهر من اعترض على هذا الحد ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ, ابن القيم له كلام ماتع في هذا الحد وهو قولهم: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بـ إلا أو إحدى أخواتها, وارتضى الحد الذي

ذكره الغزالي وهو قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول, وطبق ابن القيم ذلك في بدائع الفوائد على الشهادتين, كيف طبق ذلك؟

قال: لو طبقنا هذا الحد على كلمة التوحيد فهنا تقول في الحد الأشهر: إخراج- معنى ذلك: أنه دخل أولًا, فكأن الله حاشاه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دخل في النفي العام لا إله: أي: لا أحد يستحق العبادة, كأن الله دخل في هذا النفي العام ثم بعد ذلك أخرجناه, فقال: هذا قول باطل يقتضي الكفر.

ولذلك ارتضى هذا الحد الذي معنى وهو الذي نص عليه الغزالي وهو قول متصل يدل على أن المذكور معه المستثنى إلا الله غير مراد بالقول الأول لم يدخل أصلًا في القول الأول.

كيف أجاب هؤلاء الذين حدُّوا الاستثناء بإخراج؟ قالوا: أن الإدخال في الصورة لا في الحكم, إذًا: الحدان يجتمعان ولا يفترقان لأنهم لما قالوا: إخراج ما لولاه لدخل في الحكم نحن نعلم أننا إذا قولنا: جاء القوم إلا علياً- نعلم بداهة أن عليا لم يدخل في حكم المجيء وإلا كان تناقضًا, إذًا: الدخول كان في اللفظ والصورة دون الحكم, إذًا: لا خلاف بين القولين وإن كان قول الغزالي أدق, فهذا هو حد الاستثناء واختلاف أهل العلم فيه.

قال: فيفارق التخصيص بالاتصال. إذًا: هنا سيتكلم عن التخصيص بغير الاستثناء بأمور:

من هذه الأمور: أن الاستثناء لابد أن يكون متصلًا, يفارق التخصيص بالاتصال أي: لابد أن يكون متصلًا لأن الاستثناء من المخصصات المتصلة الخمسة التي ذكرناها, فيجب اتصاله بالمستثنى منه اتصالًا حقيقيًا أو حكمًا, ما معنى الاتصال الحقيقي؟

لا يفصل بينه وبين المستثنى منه فاصل, أقول: لا إله إلا الله, جاء القوم إلا عليا, فهذا اتصال حقيقي, أو أقول مثلًا: جاء القوم ثم أسكت قليلا لشرب ما أو سعلة، ثم أقول: إلا عليا- فهذا اتصال كذلك ولكنه اتصال حكمي, أي: في حكم الاتصال, لماذا؟ لأن هذا الذي قمت به لا يؤثر في الاتصال.

إذًا: الشرط الأول أو الشرط الذي فارق به الاستثناء باقي المخصصات: أنه لابد فيه من الاتصال بخلاف غيره من المخصصات المنفصلة التي تنفصل عن العام, هذا أولًا.

فإن حصل بينهما فاصل من سكوت أو كلام بطل الاستثناء عند الجمهور, يعني لو قلت مثلًا: بعتك هذه الدار, ثم تكلمنا كثيرًا ثم استثنيت هذه الغرفة أو بعد أن خرجت من المجلس قلت: إلا هذه الغرفة- فهذا لا يصح, هذا الاستثناء باطل ولا ينعقد.

وقيل: يصح مع السكوت أو الفاصل إذا كان الكلام واحدًا, يعني: إذا كان الكلام واحدًا في مجلسٍ واحدٍ وحدث فصل أو سكوت طالما أنه في نفس المجلس فيصح الاستثناء, وهذا هو الذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية.

نجلس في مجلس ما لنعقد بيعة معينة, سنشتري قطعة أرض وتكلمنا عن سعرها وعن حدودها وغير ذلك, ثم قال البائع: بعتك هذه القطعة, ثم تكلمنا قليلًا قال: لا أذكر أنني أريد هذا الجزء من القطعة, فبعتك القطعة إلا هذا الجزء, طالما أن المجلس لم ينفض يصح الاستثناء إذا كان في مجلس واحد.

استدلوا على ذلك بما جاء عن ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال يوم فتح مكة: «**إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ, لَا يُعْضَدُ شَوْكُهُ وَلَا يُخْتَلَى خَلَاهُ**», فَقَالَ الْعَبَّاسُ: "يَا رَسُولَ اللهِ إِلَّا الْإِذْخِرَ", وهو هذا النبات الذي يستعملونه في الطهارة وغير ذلك, "**فَإِنَّهُ لِقَيْنِهِمْ وَلِبُيُوتِهِمْ**".

فحدث هاهنا: فصل في كلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بكلام العباس, فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِلَّا الْإِذْخِرَ», فطالما أن الكلام كان في مجلس واحد فيصح الاستثناء.

أما إن لم يكن في مجلس واحد فلا يصح, لماذا لا يصح؟ لأن هذا يخالف عرف العرب أولًا, فالاستثناء المعروف عند العرب: الذي يكون في مجلس واحد أو يكون متصلًا, ولأننا لو قلنا بصحة ذلك لضاعت الحقوق, يعني: إنسان يقول مثلًا: امرأتي طالق أو فلان له علي كذا من المال من الديون, ثم بعد أن ينصرف صاحب المال يقول: إلا أن أشاء أو إلا هذه القطعة من الأرض, فهذا يؤدي إلى ضياع الحقوق والتلاعب بالدين.

ولو كان الاستثناء مع طول الفصل يصح لأمر الله تبارك وتعالى أيوب عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أن يستثني لا أن يضرب زوجته, يعني: لما حلف أيوب عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أن يضرب زوجته وأن يعاقبها ماذا قال الله تبارك وتعالى له؟ ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: 44], لو كان الفصل جائزًا لقال الله عَزَّ وَجَلَّ له بعد طول هذه المدة قل: إن شاء الله, أو قل: إلا أن أشاء.

ومن القصص الطريفة التي ذكرها صاحب الكوكب المنير: كان أبو حنيفة لا يقول بصحة الاستثناء مع طول الفصل.

وجاء عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾ [الكهف: 23-24], جاء عن ابن عباس أن قال: يصح الاستثناء إلى سنة, لكن العلماء حملوا ذلك على الاستثناء التبرُّكي, الإنسان حتى لو نسي فمن الأدب مع الله عَزَّ وَجَلَّ حتى لو تذكر بعد سنة أن يقول: إن شاء الله, لا على الاستثناء الاصطلاحي المعروف.

أراد بعض الناس أن يشي- بأبي حنيفة عند أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي (يريد أن يوقعه في مشكلة) فقال: يا أمير المؤمنين إن أبا حنيفة لا يقول بمذهب أهل البيت في الاستثناء, فغضب أبو جعفر المنصور فأرسل إلى أبي حنيفة وكان من أذكياء الخلق رحمه الله, قال له: لم لا تقول بمذهب أهل البيت؟

فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين لو قلت بمذهب أهل البيت لضاعت بيعتك, فأبو جعفر المنصور قال له: كيف ذلك؟ قال لا يبايعك رجل إلا قال بعد أن ينصرف عنك إلا أن أشاء أو أن يشاء الله فيفسخ هذه البيعة التي عقدها لك, فقال أبو جعفر المنصور: عليك بمذهبك ولا تفارقه, يعني: استمر على مذهبك واترك مذهب أهل البيت, فالصحيح: أن الاستثناء إن كان في مجلس واحد صح, إن طال الفصل فهذا لا يصح.

قال: وشرطه: الاتصال, قال: وحكي عن ابن عباس عدم اشتراطه. ووجهنا قول ابن عباس في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾, فجاء عنه أن الاستثناء يصح إلى شهر, وورد عنه يصح أبدًا يعني: طالما كنت حيًا يصح الاستثناء ولكن التوجيه هو أنسب وأليق بمكانه ابن عباس وعلمه وفقهه أن ذلك من حسن الأدب مع الله عَزَّ وَجلَّ أن الإنسان إن نسي ولو بعد حين قال: إن شاء الله.

قال: وعن عطاء والحسن تعليقه بالمجلس. قلنا: وهذا الذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وهذا هو الصحيح.

وقد أومأ إليه أحمد في اليمين. أومأ أي: إلى الانفصال في الاستثناء, قال أحمد في رواية أبي طالب: إذا حلف بالله وسكت قليلًا ثم قال: إن شاء الله فله استثنائه لأنه

يُكفر, يعني قوله: إن شاء الله- هذه كفاره لهذا الحلف, يعني: لم يحنث في حلفه, إذا كان الفاصل يسيرًا في مجلس واحد قلنا: هذا هو الصحيح.

ثم قال: وأن يكون من الجنس. إذًا: الشرط الأول: الاتصال, الشرط الثاني: أن يكون من الجنس, وبه قال بعض الشافعية.

ما معنى أن يكون من الجنس؟ كأن تقول: خرج القوم إلا عليا- القوم: هذا جنس, طبيعة هذا الجنس الإنسان وعلي إنسان, يصح الاستثناء أو لا يصح؟ القول الأول: أنه يصح بل هذا بالإجماع.

عندما أقول: جاء القوم إلا حمارًا, هل الحمار من جنس القوم؟ ليس من جنسهم, جنسه مغاير لجنس القوم, فهذا الذي وقع فيه الخلاف.

فالقول الأول: أن الاستثناء لا يكون إلا من جنس المستثنى منه, لماذا؟ لأننا لو رجعنا لحد الاستثناء لوجدنا أن حده إخراج, فكيف تُخرج من الجنس من ليس من هذا الجنس؟ فما ليس من هذا الجنس لم يدخل في الجنس أصلًا.

هل هذا الكلام يترتب عليه شيء؟ نعم يترتب عليه شيء, يعني: لو قال القائل في حكومة ما أو في قضية ما: له علي ألف ريال إلا ثوبًا, هل الثوب من جنس المال؟ ليس من جنس المال.

الذي يقول: إن الاستثناء لابد أن يكون من الجنس يقول: عليه أن يدفع الألف ريال لأن الاستثناء لا يصح لأنه ليس من الجنس.

والذي يقول: يصح الاستثناء من غير الجنس يقول: عليه الف ريال إلا قيمة هذا الثوب لأنه صح عندهم الاستثناء.

وهذا القول الثاني: وهو أن الاستثناء من غير الجنس يصح قال به: مالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين, فهؤلاء قالوا: الاستثناء من الجنس ليس بشرط, وهذا القول هو القول الصحيح, وهذا النوع من الاستثناء يسمى بالاستثناء المنقطع, النوع الأول

يسمى بالاستثناء المتصل, أما هذا النوع يسمى بالاستثناء المنقطع كقولنا: جاء القوم إلا فرسًا, وله علي ألف دينارٍ إلا ثوبًا- فيصح الاستثناء على هذا المذهب وتسقط قيمة الثوب من الألف على القول بصحة هذا النوع من الاستثناء.

والقول الراجح: هو القول الثاني أن الاستثناء يصح من الجنس ومن غير الجنس.

ما الدليل على صحة هذا القول؟ الدليل: أنه ورد في كلام العرب والقرآن من كلام العرب, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29], هنا: نهي عن عموم أكل المال بالباطل, ثم قال: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾, هل التجارة التي تكون عن التراضي من أكل المال بالباطل؟ ليست من أكل المال بالباطل ومع ذلك صح الاستثناء.

قال الله عَزَّ وَجلَّ عن الجنة: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا﴾ [مريم: 62], وهذا عموم لأنه نكرة في سياق النفي, ثم قال: ﴿إِلَّا سَلَامًا﴾, هل السلام يدخل في اللغو؟ لا يدخل وليس من جنسه ومع ذلك صح الاستثناء.

قال الراجز:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ

***

والأنيس: من البشر. قال: إلا اليعافير: واليعافير أولاد بقر الوحش, والعيس: هي الإبل البيض, ومع ذلك استثنى اليعافير والعيس من الأنيس, فقال: وبلدةٍ: يعني: ورُبَّ بلدة, فـ بلدة هذه مجرورة بـ رُبَّ المحذوفة وهي مجرورة من جهة اللفظ مرفوعة من جهة المحل فهي مبتدأ, وخبره محذوف تقديره: وبلدةٍ سكنتُها.

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ: اسم ليس, إلا اليعافيرُ: هذا على البدل, أو إلا اليعافيرَ: هذا على الاستثناء, لأن الاستثناء هاهنا: تام منفي, وإلا العيسُ.

فهذا رجل من العرب من شعراء العرب ذكر بيتًا استثنى فيه من غير الجنس فدل ذلك على وروده في كلام العرب, وهذا القول هو القول الصحيح.

هذا القول يترتب عليه خلاف معنوي؟ نعم, كما ضربنا المثال: له علي ألف دينار إلا ثوبًا- لو قلنا: بصحة هذا الاستثناء تخصم قيمة الثوب من الألف, الذين يقولون بعدم الصحة: عليه الألف دينار.

كيف دخل غير الجنس في الجنس؟ يعني: إنسان يقول: جاء القوم إلا حمارًا, كيف دخل الحمار في القول؟

يقول **الزركشي** في البحر المحيط: قال ابن مالك النحوي في المنقطع: لابد من تقدير الدخول في الأول, فلو قلت: قام القوم إلا حمارًا فإنه بذكر القوم يتبادر الذهن لأتباعهم المألوفات, فالحمار مستثنى تقديرًا وكذلك اليعافير والعيس, لأنك إذا ذكرت القوم لابد أن ينصرف ذهنك إلى ما يتعلق بهؤلاء القوم, إذًا: الصحيح أن الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس كلاهما صحيح.

قال: وأن يكون المستثنى أقل من النصف, وفي النصف وجهان . وأجاز الأكثرون: الأكثر. عندنا هذا الأمر له أربع صور:

- أن يكون المستثنى أقل من النصف, وهذا يصح بالإجماع, فلو قال له: علي عشرة إلا ثلاثة, كم عليه؟ سبعة, يلزمه السبعة بالإجماع.
- أن يكون المستثنى مستغرقًا للمستثنى منه, يعني يقول: له علي عشرة إلا عشرة, فهذا باطل بالإجماع الاستثناء باطل ويلزمه العشرة, كأنه قال له: علي عشرة ولم يذكر هذا الاستثناء.

متى يصح هذا النوع من الاستثناء؟ إن أردفه بما يصححه, يعني يقول: له علي عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة- فنسقط هذا الاستثناء الملغى فكان الاستثناء صار: له علي

عشرة إلا سبعة, هذا النوع الثاني, إذًا: هناك نوع يصح بالإجماع وهناك نوع باطل بالإجماع.

- أن يكون المستثنى نصف المستثنى منه, فهذا فيه خلاف والراجح: الصحة, قال له: على عشرة إلا خمسة, إذًا: يلزمه خمسة, هذا الراجح: أنه صحيح.

قال الله تبارك وتعالى لنبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿ يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴾ [المزمل: 1-3], (نِصْفَهُ) فاستثنى النصف من قيام اليل فدل ذلك على صحته.

- أن يكون المستثنى أكثر من المستثنى منه, يقول له: علي عشرة إلا سبعة, فهذا يلزمه ثلاثة, وهذه الصورة كذلك جائزة عند الجمهور.

إذًا: الصورة الوحيدة التي لا تصح هي أن يستثني الكل, وأما إن استثنى النصف أو أقل أو أكثر فكل هذه الصور صور صحيحة دل عليها الكتاب والسنة وكذلك القرآن, يعني: قال الله تبارك وتعالى مخاطبًا إبليس: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [الحجر: 42], ﴿ إِنَّ عِبَادِي ﴾, هذا جمع مضاف فيعم, ﴿ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾, فاستثنى الغاوين.

قال تعالى: ﴿ وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [الأنعام: 116], فالغاوون أكثر من الصالحين ومن عباد الله المخلصين ومع ذلك استثنى الأكثر من العموم فدل ذلك على صحته.

قال: وأن يكون المستثنى أقل من النصف, وفي النصف وجهان . وأجاز الأكثرون: الأكثر.

قال: فإن تعقب جملاً عاد إلى جميعها، وقال الحنفية : إلى الأقرب. إن تعقب الاستثناء جُملًا إلى ما يعود؟ يعود إلى الجُملة الخيرة أم إلى جميع الجُمل؟

يعني أضرب لكم مثالًا: لو قال رجل: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيدًا, عندنا كم جملة قبل الاستثناء؟ جملتان: نسائي طوالق وعبيدي أحرار.

الجمهور يقولون: هذا الاستثناء يعود إلى ما قبل الاستثناء, يعني: إن كلم زيدًا صار نسائه طوالق وكذلك عبيده أحرار, والحنفية يقولون: بل الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فيصير عبيده أحرارًا دون طلاق النساء.

إذًا: عندنا في المسألة ثلاثة أقوال:

- القول الأول: أن الاستثناء يعود إلى جميع الجُمل, وهذا إن لم تكن هناك قرينة, ما معنى ذلك؟ يعني لو قال في هذا المثال الذي ذكرناه: نسائي طوالق وعبيدي أحرار وخيلي وقف إلا الحُيَّض- هذا الاستثناء يعود إلى ماذا؟ إلى نسائه فقط للقرينة لأن العبد لا يحيض وكذلك الخيل, فالاستثناء إجماعًا لا يعود إلا إلى النساء فقط, لا يعود إلا إلى الجملة الأولى بقرينة الحيض المختص بالنساء.

إن قال: أنفق على حفاظ القرآن وأوقف على طلاب العلم إلا المقيمين منهم, رجل أراد أن يتصدق معه مال كثير فقال لعامله: أنفق على حفاظ القرآن وأوقف على طلاب العلم فاشتري لهم الكتب إلا المقيمين.

الجمهور يقولون ماذا؟ الاستثناء يعود إلى هاتين الجملتين, والأحناف يقولون: لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة.

ما دليل الجمهور؟ قالوا: قياسه على الشرط, نقيس الاستثناء على الشرط, وكلاهما من المخصصات المتصلة, فإن الشرط يرجع لكل المتعلقات قبله كما لو قال: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيدًا- فهنا شرط, والشرط هذا يعود إلى كل ما سبق, فإن كلم زيدًا تطلق نسائه ويتحرر عبيده, هذا أولاً, فقاسوا الاستثناء على الشرط.

الأمر الثاني قالوا: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقب كل جملة قبيح, يعني لو قال: أعطِ بني زهرة إلا الأغنياء, وقال: أعطِ بني كعب إلا الأغنياء, وقال: أعطِ بني فلان إلا الأغنياء- هذه جملٌ ثلاثة, والاستثناء واحد.

قالوا: هذا يقبُح, فلو قال: أعط بني زهرة وأعط بني كعب وأعط بني فلان إلا الأغنياء فهذا يرجع إلى كل ما سبق, فقالوا: من عادة العرب أنها لا تكرر الاستثناء وإنما تضم الجمل وتعطف الجُمل على بعضها لتستثني مرة واحدة.

وأما الأحناف فقالوا: الاستثناء لا يرجع إلا إلى الجملة الأخيرة لأن العرب لما فصلت بين الجمل بحرف العطف دل ذلك على المغايرة فكيف نجمع بينهما في الحكم في آخر الأمر بالاستثناء, ما الذي يترتب على ذلك؟ هل يترتب على ذلك خلاف معنوي؟ نعم.

نضرب مثالًا: هذا المثال الذي ذكرناه: نسائي طوالق وعبيدي أحرار.

مثال آخر: قال الله تبارك وتعالى في سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 4], هذه كم عقوبة؟ هذه عقوبات ثلاثة, ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾, هذا الاستثناء معناه: إن تابوا, الأحناف يقولون: إن تابوا ارتفع عنهم الفسق لأنهم لا يرجعون إلا إلى الجملة الأخيرة.

هل تُقبل شهادتهم؟ لا, لأن قبول الشهادة في الجملة التي قبلها وهم لا يردون الاستثناء إلا إلى الجملة التي قبل الاستثناء.

الجمهور ماذا يقول؟ يقول: إن تابوا رُفع عنهم صفة الفسق وقُبلت شهادتهم, وأما الجملة الأولى فلا يعود لها اتفاقًا لأنه لو تاب لابد ان يقام عليه الحد, يعني: إنسان رمى محصنة قذف محصنة, ذهب إلى القاضي وقذف محصنة بالزنا ولم يأت بأربعة

شهداء وقبل أن يقيم عليه القاضي الحد تاب إلى الله عَزَّ وَجلَّ, هل هذه التوبة تُسقط الحد؟ لا تُسقط الحد, إنما فيما تنفعه التوبة؟ في رفع صفة الفسق عنه وفي قبول شهادته, وأما الأحناف فيقولون: هذا يُرفع وصف الفسق فقط دون قبول الشهادة.

والصحيح كما قلنا: قول الجمهور, لماذا؟ لأن ارتفاع الفسق مع رد الشهادة أمرٌ غير مناسب في الشرع, يعني: كيف يرفع الشرع وصف الفسق عنه ثم بعد ذلك يقول: لا تُقبل شهادته؟ فمتى ارتفع الفسق قُبلت الشهادة.

وابن القيم له تحقيق بديع جدًا في رده على الحنفية في إعلام الموقعين, فعقد فصلًا طويلًا جدًا في الرد على الحنفية في هذه النقطة مسألة قبول شهادة التائب من رمي المحصنات ارجع إليه.

قال الله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ [النساء: 89-90], قولًا واحدًا: الاستثناء لا يرجع إلى الجملة التي قبل الاستثناء لأنه لا يجوز لمسلم أن يكون وليًا ولا نصيرًا لكافر, فقولًا واحدًا: لا يعود إلى الجملة التي قبل الاستثناء مباشرة وهي قبل الاستثناء, ومع ذلك لا يعود إليها وإنما يعود للجملة التي قبلها, ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾, ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ .

لو نظرنا في هذه الآيات وجدنا بعض الآيات يعود الاستثناء إلى جميعها, وبعض الآيات يعود الاستثناء إلى الجملة الأولى دون الثانية, وبعض الآيات يعود الاستثناء إلى الجملة الثانية دون الأولى, **ومن أجل ذلك كان هناك قولٌ ثالثٌ وهو القول الصحيح: وهو أن كل استثناء بحسبه, قد يعود إلى جميع الجُمل وقد يعود إلى بعض الجُمل.**

ولذلك قال الشارح هاهنا: وفي المسألة قول ثالث وهو الوقف فلا يُحكم برجوعه إلى الجميع ولا إلى الجملة الأخيرة إلا بدليل, وهو قول بعض الأصوليين, قال به ابن الحاجب والغزالي والآمدي ونصره الشنقيطي في تفسيره, وكذلك في دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب.

قال في سورة النساء في آيات التحريم المحرمات من النساء, قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند ترجيحه لهذا المذهب وبيان أنه المذهب الحق, قال: وإنما قلنا إن هذا هو التحقيق لأن الله تعالى يقول: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [النساء: 59].

قال: وإذا رددنا هذا النزاع إلى الله وجدنا القرآن دالًا على هذا القول الذي ذكرنا أنه هو التحقيق في آيات كثيرة.

ثم ذكر كثيرًا من الآيات التي فيها يرجع الاستثناء إلى جملة واحدة وفي آيات أخرى يرجع الاستثناء إلى جمل كثيرة.

ضرب مثالًا: قول الله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ﴾ [النساء: 92], هذه في القتل الخطأ, الإنسان الذي يقتُل قتلًا خطأ ما كفارته؟ تحرير رقبة مؤمنة, يُحرر رقبة, ﴿ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ﴾, لابد من دفع الدية, ﴿ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ﴾, هذا هو الاستثناء.

لو نظرنا إلى الجُمل التي قبل الاستثناء لوجدنا أن الاستثناء يعود إلى جملة واحدة فقط وهي أقرب جملة وهي: ﴿ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ﴾, لماذا؟ لأن أهل القتيل حتى لو تصدقوا فهذا التصدق لا يسقط الكفارة التي هي تحرير رقبة, يعني: هب أن أهل القتيل عفوا وما أرادوا الدية, هل سقط كل شيء عن القاتل قتل الخطأ؟ لا, عليه أن

يُعتق رقبة, فمن لم يستطع؟ ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ﴾, يصوم شهرين متتابعين.

إذًا: تصدُّق وعفو أهل القتيل لا يُسقط الكفارة قولًا واحدًا, فالاستثناء عاد إلى جملة واحدة.

قال الله تعالى في سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33], كل ما سبق من النفي والتقطيع والصلب وغير ذلك.

ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 34], فقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾, عائدٌ إلى الجميع, بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك.

فمن تاب من قبل أن نقدر عليه من قُطَّاع الطرق ومن المحاربين هؤلاء ممن يقع ويصدق عليهم حد الحرابة ارتفع عنهم كل هذه العقوبات بشرط أن يرد المال إلى أهله إلى أصحابه وأن يُقتص منه إن قتل, ولكن لا يُصلب ولا تثمل عينه ولا ينفى من الأرض ولا تطبق عليه هذه العقوبات إن تاب قبل أن نقدر عليه.

وكذلك قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا يَؤُمَّن الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يَجْلِسُ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ», إذا استضافك أخ لك وحان وقت الصلاة ولم يكن هناك مسجد بجوار البيت أو أردتما أن تصليا نافلة يعني: هذا مرة وليس راتبًا, تصلوا النافلة جماعة هذا جائز, فلا يجوز لك أن تؤمه في بيته إلا أن يأذن لك.

أين تجلس؟ لابد أن يأذن لك في مكان جلوسك, ولذلك من الأدب أن تسأله أين أجلس حتى لا تكشف البيت, مكانه المفضل الذي يجلس فيه لا يجوز لك أن تجلس فيه إلا بإذنه.

عندنا جملتان: «لَا يَؤُمَّن الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يَجْلِسُ عَلَى تَكْرِمَتِهِ», هاتان جملتان, ثم قال: «إِلَّا بِإِذْنِهِ», هذا الاستثناء يعود إلى الجميع, إذا: هذا القول هو القول الصحيح أن كلًا بحسبه.

ثم قال: **وهو من الإثبات نفي ومن النفي إثبات**. أراد أن الاستثناء من أشياء منفية إثبات للمستثنى, والاستثناء من أشياء مثبتة نفي للمستثنى, يعني لو قلنا: "لا إله إلا الله", لا إله: هذا نفي, إلا الله: استثنينا من النفي, هذا إثبات, أثبتنا الألوهية الحقة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

لو قلنا: له علي عشرةٌ إلا سبعة- هنا ننفي السبعة ونُثبت الثلاثة فقط, إذًا: لو كان الاستثناء من النفي فهو إثبات ولو كان من الإثبات فهو نفي, هذا قول الجمهور.

هل خالف في ذلك أحد؟ نعم, خالف في ذلك الحنفية, الحنفية قالوا: الاستثناء من النفي ليس إثباتًا بل واسطة وهو عدم الحكم, لو استثنينا من النفي نقف, وهذا القول باطل, لماذا؟ "لا إله إلا الله", هذا استثناء من نفي, هل معنى ذلك أننا نتوقف في إثبات الألوهية الحقة لله؟ هذا قول باطل, ولذلك الصحيح قول الجمهور.

هناك أمور اختص بها الاستثناء كمخصص ومنها:

تطرقه إلى النص كعشرة إلا ثلاثة. ما معنى هذا الكلام؟ الاستثناء يفارق المخصصات الأخرى في ماذا؟ يفارقها أن المخصصات تدخل على العموم فتخصص العموم, الاستثناء يدخل على ما ليس بعام.

يعني: عندما تقول له: علي عشرة إلا ثلاثة- عشرة ليست لفظًا عام وإنما هي خاص, ألفاظ العقود من قبيل الخاص ومن قبيل النص, ففارق الاستثناء باقي المخصصات في أنه كما يدخل على العام يدخل على النص.

أنه يفارق النسخ بالاتصال. الاستثناء يفارق النسخ بالاتصال لأن النسخ لابد فيه من التراخي, يعني: لابد ان يأتي حكم أولًا, ثم بعد ذلك بفترة طالت هذه الفترة أو قلت يأتي الحكم الآخر الذي ينسخ هذا الحكم, وأما الاستثناء فلابد من الاتصال.

وبأنه مانع لدخول ما جاز دخوله. لأن الاستثناء مانع لدخول ما جاز دخوله, وأما النسخ فرافع لأن الحكم دخل أولًا ثم رفعه النسخ, وأما الاستثناء فيمنع, قلنا: الدخول من جهة اللفظ لا من جهة الحكم, فهو يمنع الدخول, قام القوم إلا علي- فمنعنا دخول علي في قيام القوم, وأما النسخ فهو رفعٌ لهذا الحكم.

قال: وبأنه رفع للبعض والنسخ رفع للجميع. فالاستثناء رفع للبعض, ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: 97], فهنا رفعنا هذا الوجوب عن بعض الناس لا عن كل الناس, وأما النسخ فهو رفع للجميع.

والعلماء أحيانًا يذكرون أمثلة في باب الأصول وباب النحو وغير ذلك لمجرد التمثيل, وهذه الأمثلة قد تكون عليها مآخذ, ولذلك قال صاحب المراقي السعود:

والشأن لا يُعترض المثالُ   إذ قد كفى الفرض والاحتمالُ

***

الشأن في علم الأصول ألا تعترض على المثال المذكور, لماذا؟ لأن هذا الموضع ليس موضعًا لتحرير موطن النزاع, لأننا لا نتكلم في مسألة فقهية وإنما الأمثلة هذه ما تُضرب إلا من أجل التوضيح, ولذلك هذه الأمثلة قد يكون عليها رد ومآخذ, ولكن هي تُضرب فقط من أجل التوضيح.

ولذلك تجد علماء الأصول أحيانًا يذكرون أحاديث ضعيفة في كتبهم, وهذه الأحاديث ما ذكروها إلا من أجل التوضيح.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: باب المطلق والمقيد.

قال: ومنه: (المطلق) وهو ما تناول واحداً لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.

وقيل: لفظ يدل على معنى مبهم في جنسه.

ويقابله (المقيد) وهو المتناول لموصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه ك ﴿ رقبة مؤمنة ﴾.

ذكر المصنف هاهنا المطلق والمقيد بعد العام والخاص للتشابه بينهما من وجه, فكلاهما فيه عموم، كما أن العام فيه عموم فكذلك المطلق فيه عموم، وإن اختلفا في ماهية وصفة هذا العموم.

قال: ومنه: (المطلق). المطلق مأخوذ من مادة الطاء واللام والقاف، والطاء واللام والقاف أصلٌ صحيحٌ مُطَّردٌ واحد يدل على التخلية والإرسال، ومنه قول القائل:

أطلق يديك تنفعاك يا رجل   بالريث ما أرويتها لا بالعجل

***

ويقال: ناقةٌ طالق- وهي التي تُرسل ترعى حيث شاءت، ومنه الطلاق، فمدار هذه المادة على التخلية والإرسال سواءٌ كانت هذه التخلية حسيةً أو كانت معنوية، فالحسية كالإطلاق من القيد، فيقال: ناقةٌ طالق، والمعنوية كالألفاظ المطلقة غير المقيدة.

وأما المقيد فقد قال ابن فارس: القيد معروف ثم هو يُستعار في كل شيء يُحبس، ومنه: قيد البعير.

وأما المطلق في **الاصطلاح**: فقد حدَّه المصنف هاهنا بحدين:

فقال في الحد الأول: وهو ما تناول واحداً لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.

وهو، أي: لفظٌ، فالمطلق لفظٌ، لأن المطلق كلام والكلام ألفاظ.

قال: وهو ما تناول واحداً لا بعينه. فقوله: ما تناول واحداً. أخرج اللفظ غير المفيد فهذا لا يتناول شيئًا، وأخرج ألفاظ الأعداد: عشرون، ثلاثون، أربعون، لتناولها لأكثر من واحد.

وهو ما تناول واحداً لا بعينه. هذا كذلك أخرج أسماء الأعلام فهي من قبيل المقيد، زيد، عمرو، بكر، وأخرج اللفظ العام.

وقوله: باعتبار حقيقة شاملة لجنسه. لفظٌ واحدٌ يتناول أفرادًا كثيرين من جنسه باعتبار الحقيقة، هذا أخرج المشترك، لماذا أخرج المشترك؟ لأن المشترك لفظٌ واحدٌ لكن يتناول أفرادًا كثيرين باعتبار حقائق مختلفة، فلفظة (العين) مثلًا: تصدق على العين الباصرة وعلى السلعة وعلى الذهب وعلى الجاسوس فلها معانٍ مختلفة.

وأما المطلق فيتكلم عن لفظٍ واحد تحته أفرادٌ كثيرون مشتركون في هذه الماهية وفي هذا المعنى، فهذا أخرج المشترك، وأخرج الواجب المُخير فلا يدخل في هذا الحد، لأنه كذلك يتناول أفرادًا لكن باعتبار حقائق مختلفة.

فإذا قلنا مثلًا: أكرِم طالبًا، فهذه الكلمة (طالبًا) تناولت واحدًا من الطلاب، أكرِم طالبًا، وهذا الطالب غير معين لأنه مطلق من كل قيد لم يُقيد لا بسنٍ ولا بوصفٍ ولا بمكانٍ ولا بزمانٍ، فهي لفظةٌ مطلقة، ومدلول هذه اللفظة شائعٌ في جنسها فلا تدل على طالبٍ معروف، بل الواجب على المأمور الذي أُمِرَ بهذه الجملة: أكرِم طالبًا، أن يختار أي طالبٍ وأن يُكرمه وبذلك تبرأ الذمة.

(**اذبحوا بقرة**), ولذلك ابن عباس قال: شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، لو ذبحوا أي بقرة لامتثلوا أمر الله تبارك وتعالى، فهذا معنى: المطلق، والمطلق يشترك مع العام في أشياء ويختلف عنه في أشياء: فالمطلق والعام كلاهما يستغرق أفراده.

- أما العام: فيستغرق أفراده على سبيل الشمول، فإذا قلنا: أكرِم الطلاب- فلن يتم الامتثال إلا بإكرام جميع الطلاب، لابد أن يشمل الحكم جميع الطلاب فاستغراقه شمولي.

وأما المطلق: فاستغراقه بدلي، فإذا أكرمت فردًا واحدًا أجزأك ذلك، لأن الاستغراق هنا على سبيل البدل إن لم تكرم هذا أجزأ هذا، وإن لم تكرم هذا أجزأ هذا، فهذا بديلٌ عن؟ هذا أول فرق.

- الفرق الثاني: أن العام شموله مأخوذ من اللفظ نفسه (من اللفظ العام)، وأما المطلق فشموله مأخوذٌ من ماذا؟ من الماهية والحقيقة الشائعة في الجنس، يعني: أكرم طالبًا- فهذا الوصف شائعٌ في جنس وفي أفرادٍ كثيرين، ليس العموم مأخوذًا من هذه اللفظة، يعني: هذه اللفظة لا تأتي في كل موضعٍ لتدل على العموم, وإنما تدل على العموم من جهة ماذا؟

من جهة الشيوع في الجنس. أن هذا اللفظ وهذا الوصف يصدق على أفرادٍ كثيرين، ولذلك العموم له ألفاظ معينة والإطلاق ليست له ألفاظٌ معينة, وإنما يُعرف بشيوع هذا الوصف في الجنس.

- الفرق الثالث: أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وأما النكرة في سياق الإثبات فتفيد الإطلاق، وهذا هو أظهر موضع لمعرفة الإطلاق، أن تأتي النكرة في سياق الإثبات، هذا يدل على الإطلاق، ولذلك عرَّف **الآمدي** (المطلق): بأنه النكرة في سياق الإثبات.
- الفرق الذي بعد ذلك: أن تقليل أفراد العام يسمى تخصيصًا، وتقليل شيوع المطلق يسمى تقييدًا، فهنا فرقٌ في التسمية.
- الفرق الذي بعد ذلك والأخير وهو فرقٌ مهم جدًا: أن حكم العام إذا عارض الخاص خالفه بخلاف حكم المطلق فهو موافقٌ لحكم المقيد.

نحن قلنا: حكم العام إذا عارض الخاص خالفه، معنى ذلك: أن العام قد لا يخالف الخاص، وإذا لم يخالفه لا يدل على التخصيص وإنما يدل على زيادة الاهتمام بالخاص، أقول: أكرم زيدًا، وزيد من ضمن الطلاب، ليس هناك تخصيص، وأما عند المعارضة فلابد من المخالفة، قال تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: 1-2]، إذًا: حكم العموم هاهنا: الخُسر، ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 3]، فحكم الخاص يخالف حكم العام، هذا بالنسبة للعام والخاص.

بالنسبة للمطلق والمقيد: أقول: أكرِم رجلًا صالحًا- فليست هناك مخالفة، فكلاهما إكرام، وأما في العام هذا خُسرٌ. وهذا فلاح، في المقيد والمطلق كلاهما إكرام، لكن في الثاني القيد أخرج الشيوع فجعل الحكم قاصرًا على وصفٍ معين، فلا تعارض بين المطلق والمقيد بخلاف العام والخاص.

قال: وقيل: لفظ يدل على معنى مبهم في جنسه. وقوله: وقيل. كأنه لم يرتض هذا الحد، وهو في معنى الحد الأول أو قريبٌ منه.

قال: ويقابله (المقيد). يقابله في تعريفه اللغوي وفي تعريفه الاصطلاحي، فإذا كان المطلق يدل على الحقيقة من حيث هي من غير قيدٍ فالمقيد ما دلّ على الحقيقة بقيدٍ، وهذا القيد قد يكون وصفًا: أكرِم رجلًا صالحًا، قد يكون القيد زمانًا: أكرِم رجلًا بعد الدرس، وقد يكون مكانًا: أكرِم رجلًا في المسجد، وقد يكون عددًا أو غير ذلك، وكل هذه تسمى قيودًا.

قال: ويقابله (المقيد) وهو المتناول لموصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه كـ(رقبة مؤمنة). لما قال الله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92]، فهذا القيد أخرج الرقبة الكافرة، فتناول موصوفًا بأمرٍ زائدٍ على

الحقيقة الشاملة لجنسه بخلاف لو قال: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾، كما هو في آية الظهار، ففي آية كفارة القتل جاءت الرقبة مقيدة، وفي آية الظهار جاءت الرقبة مطلقة.

وآية كفارة القتل مطلقةٌ من وجه ومقيدةٌ من وجه، مقيدةٌ بالإيمان ومطلقةٌ في أمورٍ كثيرة، الرقبة قد تكون ذكرًا أو أنثى، صغيرًا أو كبيرًا.

فقال هاهنا: وهو المتناول لموصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه. وهذا الأمر الزائد قلنا: الصفة التي قد تكون زمانًا أو مكانًا أو عددًا أو شرطًا أو غير ذلك، شرطًا كقول الله تعالى: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾ [البقرة: 196]، هذه مقيدة بالعدد، ما قال: فصيام أيامٍ.

قال: فإن ورد مطلق ومقيد. وهذا هو الذي من أجله عُقِدَ الباب، وجود المطلق والمقيد، ماذا نصنع؟

أولًا: لا خلاف بين العلماء في أن المطلق يجب العمل به على إطلاقه إلا بدليلٍ يدل على تقييده، إذا جاء اللفظ مطلقًا فواجبٌ عليك أن تعمل بهذا الإطلاق، يعني لو قلنا: بعدم حمل المطلق على المقيد عند اختلاف السبب هذا ظهار وهذا قتل، فإذا رجحنا هذا القول فواجبٌ علينا أن نعتق أي رقبة في كفارة الظهار، لماذا؟ لأن الله أطلقها.

وكذلك المقيد يجب العمل به عند تقييده، فإذا قال الله في كفارة القتل الخطأ: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾، فواجبٌ علينا أن نعمل بهذا القيد وألا نُهمل هذا القيد، لأن الله تبارك وتعالى لما ذكر القيد دلّ ذلك على أنه مقصود ولا يجوز إهماله, ولا يخرج المكلف من العهدة إلا بذلك لأن العمل بنصوص الكتاب والسُنة واجبٌ على ما تقتضيه دلالتها حتى يقوم دليلٌ على خلاف ذلك.

قال: فإن اتحَدَ الحكم والسبب. صور حمل المطلق على المقيد أربعة:

- الصورة الأولى: أن يتحد الحكم والسبب معًا.

- الصورة الثانية: أن يتحد الحكم ويختلف السبب.

- الصورة الثالثة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم (عكس الصورة السابقة).

- الصورة الرابعة: أن يختلف الحكم والسبب.

هذا إجمالٌ قبل التفصيل، والراجح في هذه الصور الأربعة: أنه إن اتحد الحكم وجب الحمل دون النظر للسبب، وإن اختلف الحكم لا يصح الحمل، هذه خلاصة هذه الصور الأربعة، فالعبرة بالحكم.

وأما التفصيل والأمثلة، فقد قال هاهنا: فإن اتحَدَ في الحكم والسبب كـ«لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» مع «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ» حُمل المطلق على المقيد.

هذا الحديث أطلق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الرواية الأولى: الولي، فقال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»، وهذا لفظٌ مطلق، وقيده في الرواية الثانية على فرض صحة هذا الحديث.

وقلنا: أهل العلم قد يمثلون ببعض الأحاديث وتكون غير صحيحة، لكن العبرة بالمثال، المثال صحيح، فقيَّد الولي في الرواية الثانية فقال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ»، فقيده بالرشد، وهما متحدان سببًا وهو النكاح «لَا نِكَاحَ»، ومتحدان حكمًا وهو نفي النكاح «إِلَّا بِوَلِيٍّ»، فيُحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، ويُشترط رُشد الولي على أحد قولي أهل العلم، لماذا؟ لأن السبب واحد والحكم واحد، نكتفي بمثال واحد.

هل خالف في ذلك أحد؟ قال: وقال أبو حنيفة: زيادة فهي نسخ. يعني: لو جاء لفظٌ مطلق ولفظٌ مقيد فالمقيد فيه زيادة فهو ناسخٌ للمطلق, وهذا القول لا تصح نسبته لأبي حنيفة، وإنما تابع المصنف فيه ابن قُدامة في الروضة، وبيَّن الشوكاني في إرشاد الفحول: أن أبا حنيفة يقول بقول الجمهور, ويحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، فلا تصح نسبته لأبي حنيفة.

ولذلك ذكر بعضهم الاتفاق على ذلك كالباقلاني والشوكاني، ذكر عدم المخالفة في ذلك، هب أن هذه النسبة تصح لأبي حنيفة؟ نقول: هذا القول غير صحيح، لماذا؟ لأن هذه الزيادة ليست نسخًا، لأن النسخ رفع الحكم الشرعي وهنا لم يُرفع الحكم الشرعي، غاية الأمر أنه قيّده، فمازال الحكم الشرعي موجودًا، أكرِم رجلًا، أكرِم رجلًا صالحًا، فالإكرام مازال موجودًا، فهذا ليس نسخًا ولا تصح نسبته لأبي حنيفة، هذه الصورة الأولى.

وإن اختلف السبب كالعتق في كفارة اليمين. يعني: اختلف السبب واتحَدَ الحكم، كالعتق في كفارة اليمين قيد بالإيمان، وأطلق في الظهار، فقال في الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: 3]، وقال في كفارة القتل عندكم في الأصل في المتن: وإن اختلف السبب كالعتق في كفارة اليمين. هذا خطأ الآية في كفارة القتل لا اليمين.

فقال في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾، فلفظ (رقبة) في آية الظهار مطلق، وفي آية الكفارة كفارة القتل مقيد، والحكم واحد وهو تحرير الرقبة والسبب مختلف، ففي الأولى ظهار وفي الثانية قتل، فهذا وقع فيه الخلاف، والراجح كما قلنا: حمل المطلق على المقيد، وهذا قول الجمهور، لماذا هو قول الجمهور؟ عللوا بأمرين:

الأمر الأول: أن لغة العرب كذلك، فالعرب تُطلق في مكان وتُقيد في مكانٍ آخر.

والأمر الثاني: ما جاء في سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث معاوية ابن الحكم السُلمي لما جاء إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قصة الجارية التي لطمها وأراد أن يُعتِقها، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ائْتِنِي بِهَا»، قَالَ: فَجِئْتُهُ بِهَا، فَقَالَ: «أَيْنَ اللَّهُ؟»، قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»، فقوله:

«فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»، هذا تعليل، فأعتق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذه الجارية بناءً على ثبوت إيمانها، فدلّ ذلك على أن الشرع يتشوف لعتق الرقاب المؤمنة.

فالصحيح: أنه إن اتحد الحكم حتى ولو اختلف السبب فيُحمل المطلق على المقيد خلافًا لمن؟ خلافًا لما ذكر هاهنا: أنه المنصوص، قال: فالمنصوص لا يُحمل. يريد المنصوص عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال: واختاره ابن شاقْلَا وهو قول أكثر الحنفية. هو قول أكثر الحنفية، لكن الصحيح كما قلنا: حمل المطلق على المقيد، دليل من منع: بأن ظاهر المطلق يقتضي.أن يُعمل به على إطلاقه وإلا لما أطلقه الله تبارك وتعالى فلا يختص بالمقيد، قالوا: إلا أن يكون بينهما ارتباطٌ لفظيٌ أو معنوي.

فالارتباط اللفظي كأن يُعطف المطلق على المقيد وهذا مفقود هنا أن يكون في جملة واحدة يُعطف أحدهما على الآخر، والارتباط المعنوي أن يتفق العتقان في علة التقييد، يعني: يكون الحمل من جهة القياس لا من جهة اللفظ.

ورد عليهم الجمهور كما قلنا: بأنه ليس شرطًا أن يُقيد الله تبارك وتعالى كل ما أراد إطلاقه في موضعٍ واحد لأن القرآن نزل بلغة العرب، والعرب تُطلق في مكان وتُقيد في مكانٍ آخر، وكذلك ما جاء في سُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا الراجح نسبه هاهنا: للقاضي والمالكية وبعض الشافعية، قلنا: وهو قول جمهور أهل العلم.

قال: وقال أبو الخطاب: تقييد المطلق كتخصيص العموم وهو جائز بالقياس الخاص فهاهنا مثله. وهذا هو القول الثالث في المسألة: وهو أن حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة لا يكون من جهة اللفظ وإنما هو من جهة القياس، قاسوه على ماذا؟ على العموم والخصوص، فطالما أن العام يُخصُّ فكذلك المطلق يُقيد لا من جهة اللفظ ولكن من جهة القياس.

فكيف يكون القياس؟ يقولون: الظهار والقتل هذان سببان مختلفان لكنَّ الحكم متحدٌ من جهة القياس، قال: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾، الحكم هاهنا ماذا؟ العتق أو تحرير الرقبة، والعلة أن الشرع يتشوف لعتق الرقاب المؤمنة فألحقناه من جهة القياس لا من جهة اللفظ.

وهذا الأمر كأنه لا يترتب عليه خلافٌ معنوي، يعني: سواءٌ قلنا بالإلحاق من جهة اللفظ أو من جهة القياس فهذا لن يترتب عليه خلافٌ معنوي وإنما هو خلافٌ لفظي.

قال: فإن كان ثم مقيدان حُمل على أقربهما شبهًا به. عندنا لفظٌ مطلق وعندنا نصان مقيدان فبأيهما نُلحق هذا اللفظ المطلق؟

يقول: حمل على أقربهما شبهًا به، لماذا؟ لأن الصورة عندنا هكذا, لو حملنا اللفظ المطلق عليهما جميعًا للزم التضاد، يعني الله تبارك وتعالى يقول في كفارة اليمين يقول: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾، هذه اللفظة مقيدةٌ بالعدد مطلقةٌ في التتابع والتفرُق، يعني: هل يصوموها مفرقة؟ لم تقيد بذلك، هل يصوموها متتابعة؟ لم تقيد بذلك.

قال الله تبارك وتعالى في كفارة الظهار: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [المجادلة: 4]، فقيّد الصيام هاهنا بالتتابع.

وقال الله عَزَّ وَجلَّ في صوم التمتع وهو الذي يلزم المتمتع إذا لم يذبح هديه، يعني: كان فقيرًا ولم يستطع أن يذبح فقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾، ففرَّق الله تبارك وتعالى.

هل كفارة اليمين تُلحَق بكفارة الظهار في التتابع أم تُلحَق ببديل الهدي؟ فلو نظرنا لهذه الصورة نقول: لو حملنا هذا المطلق عليهما للزم التناقض, تفرق أم تجمع؟

وإن لم نحمله على أحدهما بطلت قاعدة حمل المطلق على المقيد، فتعين الاجتهاد في حمل أحدهما على الآخر، في أن يُحمل على أحدهما.

فلو نظرنا في هذا المثال المضروب كما قلنا: هو مثال، فنقول: لو نظرنا في كفارة اليمين لوجدناها أشبه بكفارة الظهار لأن كليهما كفارة، فتُلحق كفارة اليمين بكفارة الظهار.

قال: وإن اختلف الحكم فلا حمل، اتَّحَدَ السبب أو اختلف. وهذا هو الصحيح، قلنا: العبرة بالحكم اختلافًا واتفاقًا، وإن اختلف الحكم فلا حمل اتحد السبب أو اختلف، يعني: قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: 6]، هذا في التيمم.

وقال الله عَزَّ وَجَلَّ في آية الوضوء: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6]، هذه في الوضوء.

لفظة الأيدي في التيمم جاءت مُطْلقة، قال: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾، وجاءت في الوضوء مقيدة بالمرفق، فلا يُحمل المطلق على المقيد هاهنا لاختلاف الحكم، مع أن السبب واحد، ما هو السبب الواحد؟ استباحة الصلاة والقيام للصلاة، لكن الحكم مختلف: تيممٌ في الأولى وغسلٌ في الثانية الذي هو الوضوء، فلا يُحمل المطلق على المقيد.

نضرب مثالًا آخر: الإسبال- جاء في حديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ»، «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، قَالَ: والْمُسْبِلُ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ».

وجاء في حديث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «مَا أَسْفَلَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَهُو فِي النَّارِ»، هذا إسبال وهذا إسبال، السبب واحد الإسبال لكن الحكم مختلف، هذا الجزء يُعذَّب فيمن أسبله لغير الخُيلاء، وأما من أسبله خُيلاء فعقوبته أشد، فالحكم مختلف والسبب متحد، وبالتالي لا يُحمل المطلق على المقيد خلافًا لمن قال ذلك من العلماء في هذه المسألة في مسألة الإسبال.

بقيت الصورة الأخيرة: وهي اختلاف الحكم والسبب، فهذا لا يُحمل المطلق على المقيد قولًا واحدًا، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، وقال في آية الوضوء: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فلفظ (الأيدي) جاء مطلقًا في آية السرقة وجاء مقيدًا في آية الوضوء فلا يُحمل المطلق على المقيد، يعني: لا تُقطع يد السارق من عند المرفق عن طريق حمل المطلق على المقيد، لماذا؟

لاختلاف السبب واختلاف الحكم، فالسبب في الآية الأولى: السرقة، وفي الآية الثانية: الوضوء، والحكم في الآية الأولى: قطع اليد، والحكم في الآية الثانية: غسل اليد إلى المرفقين، وبالتالي لا يُحمل المطلق على المقيد.

إذًا: خلاصة هذه المسألة: أن الحمل يكون إذا اتحَدَ الحكم، بخلاف ذلك لا يتم الحمل.

قلنا: يجب العمل بالمطلق حتى يدل دليل على تقييده، وكذلك العمل بالمقيد.

مسألة مهمة: قد يكون القيد لا مفهوم له أحيانًا.

يعني: يعطي القيد ومع ذلك هذا القيد لا يكون معمولًا به وإنما جيء به لبيان الواقع، كقول الله عَزَّ وَجلَّ عن المحرمات من النساء: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: 23]، هذا القيد، من الربيبة؟ هي بنت الزوجة، هل هذا القيد معمول به معتبر؟ لا، فسواءٌ كانت الربيبة في حجر زوج أمها أو في غير حجر زوج

أمها فلا يجوز له أن يتزوجها طالما أنه دخل بأمها، فالآية فيها قيدٌ معمولٍ به وقيدٌ غير معمولٍ به، قال: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، هذا القيد غير معمولٍ به، ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾، فهذا القيد معمولٌ به.

كذلك قول الله عَزَّ وَجلَّ عن بني إسرائيل: ﴿وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [النساء: 155]، فهذا القيد كذلك غير مراد، ليس معنى ذلك أن قتل الأنبياء يكون بحق وبغير حق، وإنما جيء به لبيان الواقع وبيان شناعة فعلهم.

ولا أستبعد أن يخرج علينا أحدهم الآن ويُبيح الزنا لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: 33]، يقول: هذا قيد! فمعنى ذلك أن الفتاة إن أرادت الزنا وكانت راضيةً به فلها ذلك! وهذا ضلالٌ مبين, لأن هذا القيد كذلك غير مراد، بل هو لبيان الواقع ما كان يحدث.

عبد الله بن أُبي بن سلول عليه من الله ما يستحق هذه الآية نزلت فيه: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، كان يُكره الفتيات على فعل الفاحشة مع إرادة التحصن، فنزلت الآية لبيان حقيقة الأمر وشناعة الواقع.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك: باب الأمر. وباب الأمر والنهي من أهم أبواب أصول الفقه، لأن مدار التكليف على أمرين: تصديق الخبر وتنفيذ الطلب، والطلب أمر ونهي.

باب الأمر والنهي

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و(الأمر) استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، وله صيغة تدل بمجردها عليه.

بعد أن انتهى المصنف من الكلام على المطلق والمقيد، شرع في الكلام على أمرٍ آخر يتعلق **بالمباحث اللفظية، وهذه المباحث كما قلنا: هي أَوْلى مباحث الأصول التي ينبغي لطالب العلم أن يعتني بها وخاصةً باب الأمر والنهي، لأن هذا الباب مدار التكليف عليه، قال تعالى (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) أي لا يؤمر ولا ينهى، فالتكليف (افعل) أو (لا تفعل)، والتكليف هو الطلب والطلب نصف الدين، فالدين إما خبرٌ ينبغي عليك أن تصدقه وإما طلبٌ ينبغي عليك أن تنفذه.**

وفي بيان أهمية هذا الباب، قال السرخسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أصوله:" أحق ما يُبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء يقع بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام"، ولذلك عقد المصنف هذا الباب باب الأمر.

قال: و(الأمر) استدعاء. والاستدعاء الطلب, والسين والتاء زائدتان فأصله من الدعاء، فالألف والسين والتاء هاهنا زائدتان للتأكيد، أي: لتأكيد الطلب فالأمر فيه دعاء وطلب وهذا الطلب مؤكد.

وقوله: استدعاء. هذا يشمل الأمر والنهي، لأن الأمر استدعاء الفعل، والنهي استدعاء الترك، فلما قال: استدعاء الفعل- أخرج النهي، لأن الاستدعاء يعني الإيجاد، إخراج الفعل من العدم إلى الوجود، ولذلك يبدأ العلماء بباب الأمر قبل النهي لسببين:

- أما السبب الأول: فلشرف الأمر، فالأمر أشرف من النهي، ومخالفة الأمر أعظم من الوقوع في النهي، ولذلك لما خالف إبليس أمر ربه بالسجود كان

مصيره ما بيَّنه ربنا تبارك وتعالى في كتابه خالف الأمر، بخلاف مخالفة آدم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالوقوع في النفي، وأعظم الأوامر التوحيد، فالأمر أشرف.

- والأمر يُقدَّم كذلك لأنه إخراجٌ من العدم إلى الوجود، لماذا؟ لأن الأمر استدعاء الفعل، إيجاد الفعل.

ولو قال المصنف: استدعاء العمل لكان أشمل، ليدخل القول والفعل، لأن القول مقابلٌ للفعل، قال تعالى: ﴿ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: 2]، فجعل القول قسيم الفعل ومقابلًا له، وأما العمل فيشمل القول والفعل، ولذلك قال البخاري: الإيمان قولٌ وفعل، وهذا من دقته في اللغة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

فالإيمان العمل والعمل يشمل القول والفعل، فلو قال هاهنا: استدعاء العمل لكان أولى ليدخل في ذلك القول والفعل، والقول أصلًا فعل.

فالفعل في اللغة يقابل القول، وأما الفعل في الشرع فيشمل القول والاعتقاد وفعل الجوارح والنية، وعلى هذا يفسر قول الله تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الانفطار: 12]، لماذا؟ لأن الفعل في الشرع أعم من الفعل في اللغة، فالفعل في الشرع يشمل ماذا؟ يشمل القول والاعتقاد وفعل الجوارح ونية القلب.

فالأمر قد يتعلق بالقول، ﴿ اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: 41]، والذكر يكون باللسان، وقد يتعلق بعمل الجوارح، ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 43]، وقد يتعلق بنية القلب كالأمر بالإخلاص وغير ذلك.

قال: (الأمر) استدعاء الفعل بالقول. لماذا نص هنا على القول مع أن الاستدعاء في الشرع قد يكون بالفعل وقد يكون بالإشارة وقد يكون بالكتابة، يكتب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى الأمراء والملوك: "أسلم تسلم"، وهذا أمر.

ويُشير النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لكعب بن مالك في خصومته مع ابن حدرد يقول: **يا كعب** ويُشير هكذا، يعني: أن ضع الشطر، وكذلك إشارة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هذه الإشارة، وكذلك لما صلى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وجلس وقام الصحابة خلفه فأشار إليهم أن اجلسوا، فالأمر قد يكون استدعاءٌ للفعل بالقول وبالإشارة وبالكتابة.

أما هو في أصله **اللغوي** فلا يكون إلا بالقول، فنص هاهنا على القول لأمرين:

- إما بالنظر إلى أصله اللغوي.
- وإما لأن الأمر والنهي مصدرهما كلام ربنا وقول نبينا صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

الأصل في الأمر والنهي كلام الله تبارك وتعالى القرآن وكلام النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأما أفعال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ المجردة فلا تدخل في باب الأمر ولا يثبت بها الأمر إلا إذا كانت بيانًا لأمرٍ مجملٍ في كتاب الله، فهذا الذي يصدق عليه أن فعله يفيد الوجوب.

إذًا: لماذا نص على القول بالقول؟ ذلك بالنظر إلى كتاب الله فهذا قول ربنا تبارك وتعالى، وبالنظر كذلك إلى كلام نبينا صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فالأصل في الأمر أنه يكون بالقول.

قال: على وجه الاستعلاء.

هل لابد في الأمر أن يكون على وجه الاستعلاء أو على وجه العلو أو لا يُشترط فيه استعلاءٌ ولا علو؟

هذه المسألة مما اختلف فيها العلماء، فالأشاعرة قالوا: لابد أن يكون الأمر على وجه الاستعلاء، والاستعلاء استعلاء الألف والسين والتاء هذه تدل على أن هذا الأمر يرجع لصفة الأمر، فالأمر يكون فيه غِلظة وإن لم يكن صاحبه ذا مكانة عالية، استعلاء، يعني: طلب العلو، فهذا قول الأشاعرة، قالوا: لابد أن يكون الأمر على جهة الاستعلاء.

والمعتزلة قالوا: لابد أن يكون الأمر على جهة العلو، وهذه صفةٌ في الآمر، فالآمر نفسه صاحب مكانة عالية هي أعلى من المأمور.

والقول الثالث وهو الصحيح: أنه لا يُشترط لا علو ولا استعلاء، ولذلك قال صاحب مراقي السعود قال:

وليس عند جُلِّ الأذكياءِ شرطُ عُلوٍّ فيه واستعلاءِ

***

وقال البَرْمَاوي في الفوائد السنية في شرح الألفية وهو كتاب له طُبِعَ حديثًا شرح فيه منظومته في الأصول، هذه المنظومة تجاوزت الألف بيت هو الذي نَظَمها وشرحها، البرماوي هذا ينقل عنه المرداوي في التحبير وينقل عنه كذلك ابن النجار في الكوكب المنير، فقال في منظومته عند قوله: (كَلَا تَبِعْ) في النهي، ثم قال في النهي والأمر قال: وليس الاستعلاء شرط ولا يُشترط العلاء، قال:

كَلَا تَبِعْ وليس الاستعلاءُ شرطًا ولا يُشترطُ العلاءُ

***

قال: قولي: **وليس الاستعلاء إلى آخره**، المراد به: أنه لا يُشترط في الأمر والنهي لا استعلاء ولا علو على أرجح المذاهب، ونقله في المحصول عن أصحابنا، والمراد بالعلو: أن يكون الآمر في نفسه عاليًا، أي: أعلى درجةً من المأمور، والمراد بالاستعلاء: أن يجعل الآمر نفسه عاليًا بكبرياءٍ أو غير ذلك سواءٌ أكان في نفس الأمر كذلك أو لا، فالعلو من صفات الآمر والاستعلاء من صفة صيغة الأمر وهيئة نطقه مثلًا.

ثم قال بعد ذكر المذاهب في المسألة: ويُفسد كِلا القولين (وهو العلو والاستعلاء)، كما قاله البيضاوي قوله تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه في مجلس المشاورة، ماذا قال فرعون؟ قال: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ [الأعراف: 110]، ومعلوم

انتفاء العلو، لأن فرعون أعلى رتبةً منهم ومع ذلك قال: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾، وليسوا أعلى رتبةً منه.

وكذلك انتفاء الاستعلاء، لأنهم لا يستعلون عليه (لا يتكبرون عليه)، ووجّه ذلك، يعني: من اشترط العلو والاستعلاء بأن الأمر هنا بمعنى: تشيرون.

قال: ومثله قول عمرو بن العاص رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لمعاوية رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لما شاوره في قتل رجلٍ من بني هاشم خرج عليه فأبى معاوية لحلمه فتركه فخرج عليه ثانيًا فقال عمرو:

أمرتك أمرًا جازمًا فعصيتني ... وكان من التوفيق قَتْل ابن هاشمِ

***

فقال هاهنا: أمرتك أمرًا جازمًا- وليس عمرو بن العاص أعلى رتبةً ومكانةً من معاوية، فقد كان معاوية الخليفة وأمير المؤمنين، قال: وأصرح منه في إفساد قول العلو، قوله تعالى: ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [البقرة: 268]، مع أن الشيطان أدون.

وفي إفساد الاستعلاء (وهذا الاستنباطُ لطيف)، في إفساد الاستعلاء ورود آياتٍ في الكتاب العزيز فيها الأمر مع اقتران غاية التلطف ونهاية الاستجلاب بتذكيرهم النِعم، كقوله تعالى: ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة: 21]، هذا أمرٌ من الله تبارك وتعالى, هذا فيه علو ولكن هل فيه استعلاء؟

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ [البقرة: 21-22]، فهذا فيه غاية التلطف فليس فيه استعلاء.

وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [آل عمران: 31]، فهذا ليس فيه استعلاء.

إذًا: الصحيح أنه لا يُشترط العلو ولا يُشترط الاستعلاء، وهذا التقسيم تقسيم البلاغيين، هذا هو المشهور عند البلاغيين.

فأهل البلاغة يقولون: إذا كان الأمر من الأعلى إلى الأدنى فهذا أمر طلب، وإذا كان من الأدنى إلى الأعلى فهذا دعاء، وإذا كان من المتساويين فهذا التماس، وأما هو في أصله اللغوي فلا يُشترط كون الأمر أن يكون فيه استعلاء أو علو.

قال: وله صيغة تدل بمجردها عليه. وهذه المسألة ذكرها ردًا على القائلين بالكلام النفسي، فالأمر له صيغةٌ، أي: عند أهل اللغة تدل بمجردها عليه، فله صيغةٌ موضوعةٌ معروفةٌ عند العرب كسائر الألفاظ الحقيقية، فإذا كان العموم له صيغة والإطلاق له صيغة والتقييد له صيغة فكذلك الأمر له صيغة، فإذا تجردت هذه الصيغة من القرائن الصارفة عن الندب أو عن التهديد أو عن التسخير أو عن التعجيز، عن هذه الوجوه التي يذكرها البلاغيون حملت على الإيجاب.

فالبلاغيون يذكرون صيغة الأمر ويقولون: ليس المراد هاهنا حقيقة الأمر، يعني الله عَزَّ وَجلَّ إذا قال: ﴿ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء: 50]، إذا قال: ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ [البقرة: 65]، إذا قال: ﴿ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا ﴾ [الطور: 16]، إذا قال: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت: 40]، هل هذه الأوامر وهي أوامر هل يُفهم منها الوجوب؟ لا يُفهم منها الوجوب، لماذا؟ لاحتفاف القرائن بها.

وأما الأمر إذا تجرَّد من أي قرينة فالأصل فيه الوجوب، وهذا معنى قوله: وله صيغة تدل بمجردها عليه. كقول الله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾.

ما صيغ الأمر؟ ذكر هاهنا صيغتين: ذكر: (افعل) للحاضر، وكذلك (ليفعل). الفعل المضارع إذا دخلت عليه لام الأمر، والصيغ المشهورة عند الأصوليين أربعة وهي أزيد من ذلك لكن المشهور عندهم الذي يدل على الأمر أربعة وهي: (افعل) و(لتفعل) و(اسم فعل الأمر) و(المصدر النائب عن فعل الأمر).

(افعل): ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]، ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: 60]، وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا من غير سرفٍ ولا مخيلة.

و(ليفعل). فعل مضارع تسبقه لام الأمر، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: 282]، وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا انْتَعَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالْيَمِينِ، وَإِذَا نَزَعَ فَلْيَبْدَأْ بِالشِّمَالِ، لِيَكُنِ الْيُمْنَى أَوَّلَهُمَا تُنْعَلُ وَآخِرَهُمَا تُنْزَعُ».

وكذلك اسم فعل الأمر: ما الفرق بين فعل الأمر واسم فعل الأمر؟ ضابط اسم فعل الأمر أن يدل على الطلب ولا يقبل ضمائر الرفع المتحركة، يعني: قوموا، قومي، قم، فيقبل واو الجماعة، ويقبل ألف الاثنين ويقبل نون الإناث.

واسم فعل الأمر لا يقبل هذه الضمائر الثلاثة، فاسم فعل الأمر يدل على الطلب ولكن لا يقبل ما يقبله فعل الأمر، فاسم فعل الأمر كذلك يدل على الأمر وعلى الطلب، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105].

وكذلك المصدر النائب عن فعل الأمر: سواءٌ كان هذا المصدر منصوبًا أو مرفوعًا، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83]، أي: أحسنوا إلى الوالدين إحسانًا، لماذا جاء بالباء بدلًا من حرف الجر (إلى)؟ يعني: لماذا قال

(وبالوالدين إحسانًا) وما قال: (وإلى الوالدين إحسانًا) مع أن الإحسان يكون إلى؟ هذا ليدل على الإلصاق كأن الإحسان إلى الوالدين لا يفارقهما مطلقًا في كل حال، ولذلك جاء بالباء التي تدل على الإلصاق.

قال: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء: 92]، أي: حرروا رقبة، فتحرير هذا مصدر ناب عن الفعل، قال: ﴿ فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾ [محمد: 4]، أي: اضربوا الرقاب- هذا مصدر منصوب، فهذه هي أشهر الصيغ، وقد جمع هذه الصيغ الأربعة الشيخ حكمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في منظومته في الأصول في بيتٍ بديع، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أربعُ ألفاظٍ بها الأمر دُري افعل لتفعل اسم فعلٍ مصدرِ

***

كذلك هناك صيغٌ أخرى كالتصريح بلفظ الأمر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ﴾ [النساء: 58]، وكذلك لفظ كُتِبَ أو فرض: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ [البقرة: 183]، قال ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: فرض رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ زكاة الفطر في رمضان، فهذه صيغ الأمر أو أشهر صيغ الأمر عند الجمهور.

كلمة: الأمر- من المشترك اللفظي فتُجمع على أوامر وأمور، فإذا جُمعت على أمور فهي بمعنى: الشأن والفعل، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: 159]، أي: في هذا الفعل وفي هذا الشأن، وتُجمع على أوامر وهي المقصودة هاهنا.

قال: وهي (افعل) للحاضر و(ليفعل) للغائب عند الجمهور. قوله: عند الجمهور، يعني: جمهور أهل السُنة والجماعة خلافًا للأشاعرة القائلين بالكلام النفسي، يريدون أن الأمر له صيغة، ولذلك قال: ومن تخيل الكلام معنى قائماً بالنفس أنكر

الصيغة، وهم الأشاعرة، الأشاعرة يقولون: الله عَزَّ وَجلَّ لا يتكلم بصوتٍ ولا بحرف وإنما هو كلامٌ أزلي قديم، القرآن كلامٌ أزليٌ قديم، كلامٌ نفسي.

كيف وصل القرآن إلى محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ وحي، إلهام، ألقاه الله عَزَّ وَجلَّ في روع جبريل فعبَّر جبريل عن هذا الكلام فسمعه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من جبريل، إذًا: كأن القرآن كلام جبريل وليس كلام الله عَزَّ وَجلَّ، أو أخذه جبريل من اللوح المحفوظ من بيت العزة ونزل به إلى محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما الله فلا يتكلم لا بصوتٍ ولا بحرف، فجعلوا الإنسان أكمل حالًا من الله عَزَّ وَجلَّ.

والله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 6] ، وقال: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: 164].

وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ»**، ما الدليل على أن كلام الله حروف؟ ذكرنا الدليل على أن كلام الله صوت مسموع، الدليل على أنه حروف: **«لَا أَقُولُ الم حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ وَلَامٌ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ»**، فكلام الله عَزَّ وَجلَّ بصوتٍ وحرف.

وأما الأشاعرة فكما قلنا يقولون: الله لا يتكلم، لماذا قالوا هذا الكلام؟ وذلك بسبب هذا الأصل الفاسد الذي أصَّلوه وهو: مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإذا تكلم الله بعد أن لم يكن متكلمًا، تكلم بكلامٍ جديدٍ مُحدث بخلاف الكلام الذي قبله، معنى ذلك: أن هناك كلاما سابقا وكلاما لاحقا، فهذا يدل على الحدوث والتجدد ويلزم من التغير، وهذا من صفات المخلوقات الحادثة, وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، هذا الأصل أصَّلوه ليثبتوا حدوث العالم وقِدَم الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وبالتالي صار هذا الأصل الذي هو طاغوت التعطيل عندهم علامةً على كل مخلوق، فإذا قالوا: تكلم الله فهذا معنى ذلك: أن الحوادث قد حلت به فهو مخلوق وحاشاه وكلا، إذًا: الله عَزَّ وَجلَّ لا يتكلم لا بصوتٍ ولا بحرف.

قال الشارح هاهنا كلامًا نفيسًا، عند قول المصنف: ومن تخيل الكلام معنى قائماً بالنفس أنكر الصيغة. قال: أي: إن القائل إن الأمر لا صيغة له بنى ذلك على إثبات الكلام النفسي. وهذا مذهب الأشاعرة، فهم يقولون: ليس للأمر صيغةٌ لفظية، لأن الكلام عندهم هو المعنى القائم بالنفس دون اللفظ وإنما جُعِلَ اللفظ ليُعبر به عن المعنى النفسي ويدل عليه.

فإذا قال: أعطني الكتاب، فإنه قبل أن يتلفظ بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة الإعطاء وحقيقة الكتاب والنسبة الطلبية بينهما، فهذا هو الكلام النفسي والمعنى القائم بالنفس، وصيغة قوله: أعطني الكتاب عبارةٌ عنه ودليلٌ عليه، يعني: الله عَزَّ وَجلَّ إذا أراد أن يوحي إلى جبريل ما الذي يكون على كلامهم؟

جبريل يتصور حقيقة هذا الأمر والنسبة الأمر هذا عبارة عن جملة والجملة تقوم على مسندٍ ومسندٍ إليه وهناك نسبةٌ بين المسند والمسند إليه، وهذه الجملة قد تكون طلبية وقد تكون خبرية.

فجبريل يتصور كل هذا الكلام عن طريق الإيحاء الذي يوحيه الله عَزَّ وَجلَّ ويلقيه في روحه ثم هو بعد ذلك يُعبر عن هذا الأمر، يعني: ولله المثل الأعلى كأن أنا نظرت إلى فلان ففهمت أنه يريد شيء فأنا عبرت عما في نفسه, فالكلام كلام من؟ كلامي وليس كلام فلان في الحقيقة، وأما الكلام النفسي الذي دار في صدره فهذا كلام فلان.

ولذلك الأشاعرة يقولون على القرآن: أنه عبارة، والكلَّابية يقولون: حكاية، الأشاعرة أساسهم الكلَّابية، لأن أبا الحسن الأشعري أخذ جُلّ مذهبه من ابن كلَّاب، واستدلوا على ذلك على باطلهم بأمور:

من هذه الأمور: قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: 1]، قال: فكذبهم الله تعالى في شهادتهم ومعلومٌ أنهم كانوا صادقين في النطق اللساني فلابد من إثبات كلامٍ في النفس ليكون الكذب عائدًا إليه، هذا كلام الرازي في المحصول, كلام يكاد لا يُفهم.

وكذلك استدلوا بقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعِلَ اللسان على الفؤاد

***

فتركوا الآيات والأحاديث التي تُثبت تَكلُّم الله تبارك وتعالى وذهبوا إلى قول رجلٍ نصراني، بل طعن بعض أهل العلم في صحة هذا البيت وفي نسبته إلى الأخطل، فقالوا: هذا بيتٌ لا يُعرف قائله.

قال: وليس بشيء. يعني: هذا مذهبٌ باطل لمخالفته الكتاب والسُنة واللغة والعُرف، قال تعالى لزكريا: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 10-11].

ففرَّق بين الوحي الإيحاء وبين الكلام منعه من الكلام وأذِنَ له في الوحي، والوحي هاهنا كان هو الرمز والإشارة، ففرّق بين الإشارة والكلام، قال تعالى:

﴿ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾ [آل عمران: 41]، فلم يسم الله تعالى إشارته إلى قومه كلامًا، لأنه لم يتكلم بشيءٍ من الألفاظ.

وأما السُنة فقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ ما لَمْ يَتَكَلَّموا»، ففرّق بين المعنى القائم في النفس والكلام، قال: «ما لَمْ يَتَكَلَّموا»، ففرَّق بين حديث النفس وبين الكلام.

قال الله تعالى: ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 6]، قال الشنقيطي: فصرَّح بأن ما يسمعه ذلك المشرك بألفاظه ومعانيه كلام الله، فالكلام كلام الباري والصوت صوت القاري.

وهؤلاء الذين يعتقدون هذا المذهب لو سألت الواحد منهم: لو أن إنسانًا دار في نفسه أنه طلق امرأته هل تطلُق؟ قولًا واحدًا يقولون: لا تطلُق، لماذا؟ يقولون: لأنه لم يتكلم، فلم يسموا ذلك كلامًا، وهذا من تناقضهم.

وكذلك من جهة اللغة اتفق أهل اللسان على أن الكلام: اسمٌ وفعلٌ وحرف، وأجمع الفقهاء على أن من حلف لا يتكلم لا يحنثوا بحديث النفس، سل هؤلاء الذين يعتقدون هذا الكلام:

حلفت ألا أتكلم ودار في نفسي كلام، هل أحنث بذلك؟ قولًا واحدًا سيقولون؟ الواحد قد يحاجهم بمثل هذه الأمور ولكن إن قبلوا منه، وإنما يحنث بالكلام، وإذا أُطلق الكلام على ما في النفس فلابد من تقييده، كما قال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ [المجادلة: 8]، قال: وأهل العُرف كلهم يسمون الناطق متكلمًا ومن عاداه ساكتًا أو أخرس.

قال: وأما الآية التي استدلوا بها، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﴾، فلا دليل فيها، لأن الشهادة

هي: الإخبار عن الشيء مع العلم به، فلما لم يكونوا عالمين به فلا جرم كذبهم الله عَزَّ وَجلَّ في ادعائهم كونهم شاهدين.

قال: والإرادة ليست شرطاً عند الأكثرين. يعني: هل إذا أمر الآمر يُشترط في ذلك أن يقصد إرادة امتثال المأمور به ووقوعه؟ يعني: إذا أمرنا الله تبارك وتعالى بأمرٍ ما هل لابد أن يُريد وقوع هذا الأمر كونًا وقدرًا أم لا يُشترط؟

الجمهور: على أنه لا يُشترط في كون الآمر أمرًا، لا يُشترط في ذلك إرادة الآمر, هذا من جهة اللغة أولًا لإجماع أهل اللغة على عدم الاشتراط، لماذا؟ لأن السيد قد يأمر عبده ولا يريد وقوع الأمر وقد يريد أمرًا ما ولا يأمر به فلا يتلازمان.

يعني: هب مثلًا أن فلانًا له عبدٌ آبق عاص فأراد أن يُشهد رجلًا آخر على عصيانه فأجلسه معه وقال: يا فلان ينادي العبد اسقني ماءً، هو لا يريد منه امتثال الأمر، لا يريد حقيقة امتثال الأمر ولكن يريد بيان عقوقه وعصيانه، وقد يريد الأمر بذلك ولا يأمر به, فلا تلازم بين الأمر والإرادة.

أولًا: لإجماع أهل اللغة على عدم الاشتراط لأنهم رتبوا ذم المأمور أو مدحه أو إثابته أو عقوبته على مخالفة مجرد الصيغة، مجرد المخالفة مخالفة الصيغة وإن لم يُرد الآمر لامتثال ذلك هذا يترتب عليه الذم، ومجرد الموافقة يترتب عليه المدح، ولم يسألوا هل أراد الآمر الامتثال أم لا؟.

ولذلك وجدنا الله تبارك وتعالى أمر بأشياءٍ وما أراد وقوعها، يعني: أمر إبراهيم بذبح ولده وما أراد وقوع ذلك، فهذا يدل على أن الله قد يأمر بأمرٍ ما ولا يريد امتثاله، أمر إبليس بالسجود ولم يُرد ذلك منه كونًا وقدرًا بدليل أنه لم يقع، فلا يُشترط في الأمر الإرادة خلافًا لمن؟

قال المصنف: خلافًا للمعتزلة، لأن بعض المعتزلة عرَّفوا الأمر بأنه إرادة الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

فكلٌ من أهل السُنة والمعتزلة يقولون: الأمر هو الطلب، لكن الأمر عند المعتزلة ملازمٌ لماذا؟ للإرادة الكونية، فحقيقة الطلب عندهم الإرادة, وهذا سببه مذهبهم في التحسين والتقبيح العقلي، إذ يقبُح أن يأمر الله بشيءٍ ولا يريده كونًا وقدر، هذا قبيحٌ عندهم، إذا أمر الله بشيء لابد أن يقع كونًا وقدرًا، ولذلك اشترطوا إنفاذ الوعيد، فقال: خلافًا للمعتزلة.

قال: والصحيح قول الجمهور، وما قاله المعتزلة فهو غير صحيح لأمرين:

الأول: أن تعريف الأمر بأنه استدعاء يدل على أن التهديد ليس بأمر لعدم الاستدعاء والقرائن تحدد المراد.

الثاني: أن الإرادة نوعان:

إرادةٌ كونية وهي التي بمعنى: المشيئة ويتعين فيها وقوع الأمر ولا يلزم أن يكون محبوبًا لله تعالى محبة الله ورضاه.

شرعية وهي التي بمعنى: المحبة ولا يتعين فيها وقوع المراد ويتعين أن يكون محبوبًا لله عَزَّ وَجلَّ، والأمر الشرعي ملازمٌ للإرادة الشرعية الدينية ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية القدرية، فإن الله تعالى أمر أبا جهلٍ مثلًا بالإيمان وأراده منه شرعًا ودينًا لكنه لم يُرده منه كونًا وقدرًا، بدليل أنه لم يقع، ولو أراده لوقع، فأمره بالإيمان ومع ذلك لم يُرده منه, فلا تلازم بينهما.

قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ﴾ [الأنعام: 107]، والحكمة في ذلك ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غيره، فإن الله تعالى أمر إبراهيم عَلَيۡهِ‌ٱلصَّلَاةُ‌وَٱلسَّلَامُ بذبح ابنه ابتلاءً ولم يُرد وقوع ذبحه بالفعل كونًا وقدرًا، فظهر بذلك بطلان قول المعتزلة: إنه لا يكون أمرًا إلا بإرادة وقوعه.

وضربنا مثالًا آخر قلنا: أمر الله إبليس بالسجود ولم يُرده منه كونًا وقدرًا، ولو أراده من إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ومن إبليس عليه لعنة الله كونًا وقدرًا لوقع لأن الله: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: 107].

ولذلك قال الطوفي: **والأمر والإرادة ينفكان كمن يأمر ولا يريد أو يريد ولا يأمر فلا يتلازمان، فقد يأمر السيد عبده ليرى هل يلتزم أم لا والعكس.**

ثم قال: وهو للوجوب. يعني: الأمر للوجوب، بتجرده عند الفقهاء وبعض المتكلمين.

إذاً: المصنف هاهنا يتكلم عن الخلاف فيما تفيده صيغة الأمر عند الإطلاق, فصيغة الأمر تأتي على صور ثلاثة:

- إما أن تكون مقيدة بما يفيد الوجوب, كأن يقول السيد لعبده افعل وإلا عاقبتك, فهذا يدل على وجوب هذا الفعل حتى لا يقع في العقوبة وكما قال الله عَزَّ وَجلَّ لإبليس: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ [طه: 93], فهذه القرينة تدل هاهنا على أن الأمر للوجوب.
- وقد يقترن بالصيغة ما يدل على عدم الوجوب كما قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ، صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ»، قال في الثالثة: «لِمَنْ شَاءَ», فصلوا قبل المغرب مجردة عن القرينة تفيد الوجوب كما سنعلم, فلما قال: «لِمَنْ شَاءَ», دل ذلك على أن الأمر ليس للوجوب.

فإذا اقترنت صيغة الأمر بما يدل على الوجوب أو عدمه فلا خلاف في أنها تدل على الوجوب أو عدم الوجوب.

والخلاف في ماذا؟ فيما إذا تجردت صيغة الأمر من القرائن, يعني قال: (افعل) ولم تكن هناك قرينة تدل على الوجوب أو عدمه.

فهذه المسألة فيها أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنها تفيد الوجوب, وهذا مذهب الأئمة الأربعة, بل حكي هذا المذهب إجماعًا عن الصحابة لا مخالف للصحابة في أن الأمر المجرد يفيد الوجوب وحكي هذا الإجماع ابن قدامة في روضة الناظر, وهذا الإجماع قد يقضي على الخلاف في المسألة.

ودليل الذين قالوا بالوجوب: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: 36].

قال القرطبي في تفسيره: هذا أدل على ما ذهب إليه الجمهور من أن صيغة (افعل) للوجوب في أصل وضعها, أين الدلالة؟ لأن الله تبارك وتعالى نفى خيرة المكلف عند سماع أمره وأمر رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم أطلق على من بقيت له خيرة عند صدور الأمر اسم المعصية, ثم علق على المعصية بذلك الضلال, فلزم حمل الأمر على الوجوب.

قال تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: 63], فهذه الآية فيها توعد المخالفين لأمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالفتنة وهي الزيغ أو بالعذاب الأليم ولا يتوعد إلا على ترك واجب, قال القرطبي: بهذه الآية استدل الفقهاء على أن الأمر للوجوب.

مما يدل على أن الأمر المجرد كذلك للوجوب من القرآن: ما جاء من توبيخ الرب تبارك وتعالى لإبليس على عدم السجود, ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: 12], وهذه الصيغة معروفة في كلام العرب لأن الإنسان قد يفهم التناقض في هذه الجملة, الأصل: (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك), الله قال:

﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾, ونفي النفي إثبات, فكأنه أثبت السجود لإبليس, نقول: هذا معروف في كلام العرب.

وقيل: في الكلام محذوف كما قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في دفع إيهام الاضطراب, فالكلام هكذا: (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك ألا تسجد), وقيل: (ألا) صلة جيء بها للتوكيد ما وقع من إبليس.

فلما وبخه الله تبارك وتعالى دل ذلك على أن الأمر للوجوب ولو لم يكن للوجوب لكان لإبليس أن يقول: الأمر ليس للوجوب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ [طه: 93], قال القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا ذم, والذم لا يكون إلا على ترك واجب أو فعل محرم.

وأما في سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقد قال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ», قال ابن دقيق: ووجه الاستدلال أن كلمة (لولا) تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره, ما الذي انتفى؟ الأمر لوجود ماذا؟ المشقة, فيدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة, والمنتفي لأجل المشقة إنما هو الوجوب لا الاستحباب, فإن استحباب السواك ثابت عند كل صلاة فيقتضي ذلك أن الأمر للوجوب.

وأما من جهة اللغة: فقد عقِل أهل اللغة من إطلاق المر للوجوب كذلك لأن السيد لو أمر عبده فخالفه حسُن عندهم لُوْمُه وحسُن العذر من عقوبته بأنه خالف الأمر, يعني: لو قيل له مثلًا: لما عاقبته؟ فقال: خالف أمري, كان عذره مقبولًا, فدل ذلك على ان الأمر للوجوب.

قال: وقال بعضهم للإباحة. ويكفي في رد هذا القول أنه لم يُنسب لقائل معين, ويكفي في رده كذلك أن الإباحة ليست طلبًا والأمر طلب وإنما هي إذن وإطلاق

وتخيير فلا يصدُق على الإباحة حد الأمر, فالأمر استدعاء وطلب والإباحة ليست استدعاءً, بل إذن وإطلاق وتخيير.

قال: وبعض المعتزلة: للندب. وهذا القول كذلك مرجوح وذلك لإجماع الصحابة الذين أجمعوا على أن الأصل في الأمر أنه للوجوب, وكذلك في الوقائع السابقة التي ذكرناها والتي فيها استحقاق مخالف الأمر الذم ولا يكون الذم لترك المستحب, فليس في ترك المستحب ذم, فدل ذلك على أن الأمر للوجوب, فإذا وجد الصارف كما قلنا صُرف من الوجوب إلى الندب, إذًا الصحيح: أن الأصل في الأمر المتجرد عن القرينة أنه للوجوب.

قال: فإن ورد بعد الحظر فللإباحة. وهذا اختيار المصنف تبعًا لابن قدامة, فابن قدامة كذلك في الروضة رجح أن الأمر بعد الحظر للإباحة, ما معنى الحظر؟ يعني: النهي والمنع, يعني: إذا جاء نهي من قِبل الله تبارك وتعالى ثم جاء أمر بعد هذا النهي.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾ [المائدة: 96], ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾, هذا نهي, ثم قال بعد ذلك: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: 2], ﴿ فَاصْطَادُوا ﴾, هذا أمر, هذا الأمر جاء بعد نهي بعد حظر.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ [البقرة: 222], هذا حظر, قال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾, ﴿ فَأْتُوهُنَّ ﴾, هذا أمر, والأمر جاء بعد الحظر.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9], هذا حظر ومنع للبيع, قال بعدها: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾, هذا أمر بعد الحظر, ما حكم الأمر إذا جاء بعد الحظر؟ المصنف هاهنا تبعًا لابن قدامة يقول: إنه للإباحة.

والقول الثاني وهو: أكثر الفقهاء والمتكلمين لما يفيده قبل الحظر. أي: حكم الأمر يكون لما كان من حكمه قبل الحظر, فإن كان حكمه قبل الحظر الإباحة رجع إلى الإباحة, وإن كان واجبًا رجع إلى الوجوب, وإن كان مستحبًا رجع إلى الاستحباب, وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية واختيار جمع من المحققين كالزركشي. وابن كثير والشنقيطي, وهذا هو القول الصحيح لأنه ينتظم جميع الأدلة ولا يرد عليه شيء.

والتعليل الثاني: لأن الحظر كان لعارض كالانشغال بالصلاة وكالإحرام وغير ذلك, فإذا ارتفع العارض عاد الأمر إلى ما كان عليه, ولذلك قال ابن كثير عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾, قال: **والصحيح الذي يثبت على السبر, ما المقصود بالسبر؟ أنه نظر في نصوص الشرع سبرها فخرج لنا بهذه القاعدة: أنه يُرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الندب, فإن كان واجبًا رُد واجبًا وإن كان مستحبًا فمستحب وإن كان مباحًا فمباح, قال: ومن قال إنه على الوجوب يُنتقد عليه بآيات كثيرة: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾, والأصل في الصيد الإباحة.**

قال: ومن قال إنه للإباحة يُرد عليه بآيات أُخر.

قال ﷺ «كُنْت نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ أَلَّا فَزُورُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ», هل تذكر الآخرة مباح أم مستحب؟ مستحب, فيُنتقد عليه بأدلة أخرى, ولذلك قال: والذي ينتظم الدلة كلها هذا الذي ذكرنا كما اختاره بعض علماء الأصول.

قال: ولا يقتضي التكرار عند الأكثرين وأبي الخطاب. إذًا: هذه مسألة أخرى: هل الأمر المجرد يفيد التكرار؟ يعني: لو قال لك صل، هل هذا يلزم منك أن تصلي طيلة حياتك أم يكفيك للخروج من عهده الأمر أن تصلي مرة واحدة؟ إذا قال لك سيدك:

اسقني، فهل تخرج من العهدة بأن تسقيه مرة واحدة؟ أن تجلب له الماء مرة واحدة أم لابد كلما رأيته جلبت له الماء؟ فهذه هي المسألة.

قال: ولا يقتضي التكرار عند الأكثرين. هذه الصورة كذلك قد تكون مقيدة وقد تكون مطلقة, قد تكون مقيدة بالوحدة أقول: صل صلاة واحدة, فهذا قولًا واحدًا لا يقتضي التكرار, وقد تكون مقيدة بالتكرار مثلًا: تُعلق بشرط كلما أذن المؤذن صل, كلما رأيتني فاجلب لي بعض الماء, فهذا يقتضي التكرار, وقد تكون خالية من القيد, والخلاف في هذه الصورة.

فالقيد قد يكون مرة أو مرتين, وقد يكون صفة كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38], فالاسم المشتق يشتمل على صفة, هذه الصفة تؤذن ماذا؟ بوقوع الحكم كلما وجدت هذه الصفة, فلما قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾, دل ذلك على أنه كلما حصلت السرقة وقع القطع, لكن بالشروط الأخرى مع هذا الأمر.

وقد يكون مقيدًا بشرطٍ كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6], فدل ذلك على أن الواجب على المرء أن يتوضأ مع كل صلاة, هذا هو الأصل إلا أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلى أكثر من صلاة بوضوء واحد فدل ذلك على أن الوضوء لكل صلاة مستحب وليس واجبًا, ولكن هذا الدليل من السنة, ولو لم يوجد هذا الدليل لكان الأصل أنه يجب عليك أن تتوضأ لكل صلاة.

إذا كان الأمر مطلقًا لم يقيد, فهذا الذي وقع فيه الخلاف, فقول الكثرين وهو رواية عن أحمد كما قال هاهنا: وأبي الخطاب. أنه لا يقتضي التكرار فيخرج المأمور من عهدة الأمر بمرة واحدة, تعليلهم في ذلك:

- لأنه صيغة الأمر لا تدل إلا على مجرد إيقاع المأمور به مرة واحدة.
- والأصل براءة الذمة مما زاد على ذلك،
- ولأن اللغة تدل على ذلك, فلو قال السيد لعبده ادخل السوق واشتري تمر لم يُعقل منه التكرار, والصحيح في النطق تقول: التَكْرار وليس التِكْرار.

لم يُعقل منه التكرار, ولو كرر العبد ذلك لحسُن لومه, ولو لامه سيده على عدم التكرار لعُدَّ السيد مخطئا, هذا هو القول الأول.

القول الثاني هو قول القاضي وبعض الشافعية: وهو أن صيغة الأمر تقتضي التكرار, وهو كذلك رواية عن الإمام أحمد واختارها أكثر أصحابه وهو أشهر قَوْلَيّ القاضي أبي يعلى, وهذا القول هو الذي رجحه كذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو قول قوي جدًا وسنعلم لماذا, فرجحه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في جلاء الأفهام عند كلامه على الصلاة على النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وسننقل كلامه بعد قليل.

ما حجتهم في ذلك؟ قالوا: لأن الأمر كالنهي, فإذا أفاد النهي وجوب الترك وأفاد الأمر وجوب الفعل وقِسنا الأمر على النهي نقول: النهي يفيد الترك على الاتصال أبدًا.

يعني: لو قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: 32], هل هذا يعني: لا تقرب الزنا مرة واحدة أم لابد أن لا يظهر هذا الفعل أبدًا؟ لابد أن لا يظهر هذا الفعل أبدًا, فالنهي يفيد الترك على الاتصال أبدًا, قالوا: فكذلك الأمر يفيد وقوع الفعل على الاتصال أبدًا, وهذا معنى التكرار.

لكن هذا القياس غير صحيح, لماذا؟ لأن الأمر يقتضي إيجاد المأمور به مطلقًا ولأن النهي يقتضي أن لا يوجد مطلقًا، وإيجاد المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة، بخلاف النهي فهو قياس مع الفارق.

نأتي إلى صيغة الأمر وإلى صيغة النهي- صيغة الأمر: صل صلاة, كلمة: صلاة نكرة في سياق الإثبات تفيد الإطلاق, والإطلاق فيه عموم بدلي, يعني: يكفي للخروج من العهدة أن تمتثل الأمر مرة واحدة كما لو قلت لك: أكرم طالبًا, أي طالب؟ هذا هو معنى الإطلاق.

النهي- نكرة في سياق النفي, لا تزنوا, تزنوا- هذا فعل مضارع المصدر كامن فيه, فكأن الله قال: لا زنا, والنكرة في سياق النفي تعم, فلا يقاس الأمر على النهي من جهة اللفظ, لأن النفي المطلق يعم والوجود المطلق لا يعم, فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقًا, يعني: الذي يوجد مرة واحدة وجد مطلقًا, وهذا هو معنى الإطلاق.

وأما الذي ينتفي مرة واحدة لا ينتفي مطلقًا, لأن النكرة في سياق النفي تعم, ففرق بين النكرة في الإثبات والنكرة في النفي.

هذا هو الرد على من قال: إن الأمر يقتضي التكرار, هذا من جهة اللغة, إذا: هو من جهة اللغة لا يقتضي التكرار, ويكفي للخروج من العهدة أن يمتثله المرء مرة واحدة, لكن من جهة الشرع؟ انظر ماذا قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار (وهذا موجود في جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ) إن الأمر المطلق يقتضي التكرار وهذا مختلف فيه, فنفاه طائفة من الفقهاء والأصوليين وأثبته طائفة وفرقت طائفة بين الأمر المطلق والمعلق على شرط أو وقت, إذا دخل الصلاة الوقت صلي, ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: 6].

فأثبتت التكرار في المعلق دون المطلق كهذا الكلام الذي ذكرناه, قال: والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد والشافعي وغيرهما ورجحت هذه الطائفة التكرار, لماذا رجح ابن القيم التكرار؟ **قام بسبر نصوص الشرع**, هو يتكلم عن الأمر المطلق في الشرع.

قال: إن عامة أوامر الشرع على التكرار, أكثر أوامر الشرع على التكرار, إذًا: الاستثناء عدم التكرار, وأما الأصل في أوامر الشرع أنها للتكرار؟ كيف ذلك؟

قال: كقوله تعالى: ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [النساء: 136], ﴿ ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ﴾ [البقرة: 208], ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [النساء: 59], ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ [البقرة: 189], ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 43], ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: 200].

قال تعالى: ﴿ وَخَافُونِ ﴾ [آل عمران: 175], في الأعمال القلبية, وقال: ﴿ وَاخْشَوْنِي ﴾ [البقرة: 150], وقال: ﴿ وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ ﴾ [النساء: 146], وقال: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [آل عمران: 103], وقال: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ [النحل: 91], وقال: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [المائدة: 1], وقال: ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ﴾ [الإسراء: 34].

وقال في اليتامى: ﴿ وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ ﴾ [النساء: 5], وقال: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9], وقال تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [المائدة: 6], وقال تعالى: ﴿ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ [البقرة: 153], وقال: ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ﴾ [الأنعام: 152].

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153], قال: وذلك في القرآن أكثر من أن ينحصر, وإذا كانت أوامر الله ورسوله على التكرار حيث وردت إلا في النادر عُلم أن هذا عُرف خطاب الله ورسوله للأمة.

والأمر وإن لم يكن في لفظة المجرد (يعني: من جهة اللغة) ما يؤذِن بتكرار ولا فورٍ فلا ريب أنه في عُرف خطاب الشارع للتكرار فلا يُحمل كلامه إلا على عُرفه والمألوف من خطابه وإن لم يكن ذلك مفهومًا من أصل الوضع في اللغة كما قلنا: إذا قال السيد لعبده, وهذا كما قلنا: إن الأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي الفساد, فإن هذا معلوم من خطاب الشارع وإن كان لا تعرُّض لصحة المنهي ولا لفساده في أصل موضوع اللغة وكذلك خطاب الشارع لواحد من الأمة يقتضي معرفة الخاص أن يكون اللفظ متناولًا له ولأمثاله.

إذًا: بأي شيء مال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن الأمر يقتضي التكرار؟ نظر في نصوص الشرع فوجد أن أغلب نصوص الشرع تدل على أن الأمر للتكرار والنادر لا يكون أصلًا وإنما القاعدة تكون للأصل وللأغلب.

قال: وقيل: يتكرر إن عُلِّقَ على شرط. وهذا ليس بقول في المسألة, لماذا؟ لأن كلامنا في الأمر المطلق, المعلق على شرط لا خلاف فيه فإنه يتكرر بتكرر هذا الشرط.

قال: وقيل: يتكرر بتكرر لفظ الأمر. يعني: كأن يقول: صلي ركعتين, صلي ركعتين, فإذا كررها تكرر, فهذا يفيد التكرار وإلا فلا, ونسبه الزركشي لبعض الأصوليين, وهذا القول كذلك مرجوح, لماذا هو مرجوح؟

لأن التكرار في لغة العرب يأتي للتوكيد كما لو القائل: والله لأصومن غدًا, والله لأصومن, والله لأصومن, والله لأصومن, (كررها ثلاثًا), هل يقتضي ذلك منه أن يصوم ثلاثة مرات؟ مرة واحدة, وإنما التكرار للتوكيد, فهذا يبر قسمه بصوم واحد,

والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أقسم ليغزون قريش ثلاث مرات وما غزاهم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا مرة واحدة في فتح مكة.

إذًا: القول الذي عليه أكثر العلماء: أنه لا يفيد التكرار, والقول الذي رجحه ابن القيم وهو قول قوي: أنه يفيد التكرار, وقد نقول: إنه لا تعارض بينهما, فلا يفيد التكرار من جهة وضعه اللغوي ويفيد التكرار من جهة وضعه الشرعي.

قال: وهو على الفور في ظاهر المذهب كالحنفية. ما المقصود بالفور؟ المقصود به الشروع في الامتثال عَقِيب الأمر من غير فصل, فإذا أمرك بالصلاة لابد ان تمتثل مع آخر حرف قاله لك, هذا واجب عليك إلا إذا كان الواجب واجبًا موسعًا, فهذا معنى الفور: الشروع في الامتثال عقيب الأمر من غير فصل, وضده التراخي: وهو تأخير الامتثال عن الأمر زمنًا يمكن إيقاع الفعل فيه.

الخلاف هاهنا كذلك في الأمر المجرد عن القرائن فإذا وجدت قرينة فالحكم للقرينة, يعني أقول مثلًا كما قال هاهنا: سافر الآن- هذه قرينة تدل على الفورية, صل الآن- تدل على الفورية, صلي بعد يومين أو سافر بعد شهر- هذه قرينة تدل على التراخي.

إذا جُرد من القرينة هذا هو الذي فيه الخلاف, وهذا فيه أقوال ثلاثة: أرجحها الأول: وهو أن الأمر على الفور, وهو ظاهر مذهب الحنابلة والحنفية وهو قول المالكية وبعض الشافعية, والأدلة كثيرة جدًا:

- منها في القرآن أن الأمر لو كان على التراخي لما حدث اللوم من ربنا تبارك وتعالى لإبليس عند امتناعه عن السجود لأنه لا يسجد الآن قد يسجد بعد ذلك, فلما لم يمتثل ولامه الله تبارك وتعالى دل ذلك على أن الأمر على الفور لا على التراخي.

- وكذلك ظواهر نصوص الشرع الكثيرة التي تدل على فورية إيقاع المأمورات الشرعية قال: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران: 133], وقال: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: 21], قال: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: 148] .
- وأظهر من ذلك ما جاء في قصة الحديبية, قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قُومُوا فَانْحَرُوا ثُمَّ احْلِقُوا», قَالَ: فَوَاللهِ مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ, لماذا؟ لأنهم كانوا يريدون الوصول للبيت فلما منعوا البيت غضبوا جدًا, فأمرهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يتحللوا من عمرتهم بماذا؟ بالحلق ونحر الهدي, فما قام رجلٌ وامتثل لأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى قال ذلك ثلاث مرات, فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ ماذا فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ وقال لها كما في رواية ابن إسحاق: «ألا ترين إلى الناس إني آمرهم بالأمر فلا يفعلون!», فلو كان الأمر على التراخي لما غضب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فدل ذلك على أن الأمر على الفور.

- كذلك أن المبادرة بالفعل أحوط وأبرأ للذمة وأن التأخير له آفات ويقتضي تراكم الواجبات حتى يعجز الإنسان عنها.

التراخي إلى أي زمن؟ التراخي لابد له من قيد, إلى متى التراخي؟ فهذا يدل على بطلان هذا المذهب.

وقال أكثر الشافعية: على التراخي. طبعًا قبل ذلك المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ نسب القول بالفورية إلى الحنفية وهذا فيه نظر, فالمنصوص في كتب الحنفية: أن الأمر عندهم على التراخي لا على الفور.

قال السرخسي في أصوله: الذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر.

إذًا: نسبة هذا الكلام إلى الحنفية فيه نظر, هم يقولون كذلك: هو على التراخي.

وقال أكثر الشافعية: على التراخي. استدلوا بماذا؟ قالوا: الأمر لمطلق الطلب وهو يقتضي مجرد الامتثال ولا يدل على ذلك من زمان ولا غيره.

فنقول: هذا الكلام مردود بما ذكرناه من جهة اللغة وكذلك من جهة إطلاق الزمان فهذا يؤدي إلى فوات كثير من الواجبات.

ومما احتج به الشافعية كذلك على كون الأمر يفيد التراخي: تأخر حج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى السنة العاشرة, قالوا: الله تبارك وتعالى فرض الحج في السنة السادسة, لأن فرض الحج فيه خلاف هل كان في السنة السادسة أم في السنة التاسعة, فهؤلاء يرجحون أن الله فرض الحج في السنة السادسة, ولو كان على الفور لبادر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لامتثال قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: 196], ولقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97].

فلما أخَّره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى السنة العاشرة دل ذلك على أنه على التراخي لا على الفور, والصحيح: أن فرض الحج كان في السنة التاسعة لا السادسة.

وعلى فرض أنه كان في السنة السادسة فتأخيره كان لمانع, يعني: النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخَّر الحج لمانع لا لعدم الفورية, ما هذا المانع؟

أن قريشًا منعت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , هذا مانع, أن الوفود في العام التاسع كثُرت جدًا, ولذلك أراد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يقابلهم وأن يدعوهم للدخول في الإسلام ولذلك سمي العام التاسع بعام الوفود.

ومن الذي حج بالمسلمين في هذا العام؟ أبو بكر الصديق ولحقه علي بن أبي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ .

كذلك لماذا لم يحج النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في هذا العام؟ نقول: خشي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يحج المشركون معه فأراد أن يتمحص حجه للمسلمين فقط, ولذلك أرسل مع علي ابن أبي طالب أن ينادي في الناس ألا يحج بعد هذا العام مشرك ولا عُريان, فهذه الأسباب ذكرها الشيخ ابن عثيمين في الشرح الممتع.

لهذه الأسباب تأخر حج النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ للسنة العاشرة, فالصحيح: أن الأمر للفوري لا للتراخي.

قال: وقال قوم: بالوقف. وهذا القول كذلك قول مرجوح ضعيف جدًا, إذ إن مطلق التعارض لا يبيح التوقف بل لابد من النظر والبحث, فلما نظرنا في هذه الأدلة ترجح أن الأمر للفور لا للتراخي.

قال المصنف: والمؤقت لا يسقط بفوات وقته فيجب قضاؤه، وقال أبو الخطاب والأكثرون: بأمر جديد.

يريد هاهنا أن يُبين أن العبادة المؤقتة بوقت معين، كصلاة الظهر لها مبدأ ومنتهى، إذا فات وقتها ولم يصلها العبد فهل يجب عليه أن يقضيها بالأمر الأول: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: 78]، هذا هو الأمر الأول، أم لابد أن يكون هناك أمر جديد للقضاء؟ الكلام يكون في هذه المسألة، فهذه المسألة اختلف فيها أهل العلم على قولين:

أما القول الأول: فهو أن المؤقت لا يسقط بفوات وقته وإنما يُقضى بالأمر الأول ولا يحتاج إلى دليلٍ، قضاؤه لا يحتاج إلى دليل، وهذا قول جماعة من العلماء ولكن ليس قول أكثر العلماء، لماذا؟ قالوا: لأن الأمر مركبٌ من شيئين: مركبٌ من زمانه،

ومركبٌ من الفعل نفسه، فإذا أمرك الله تبارك وتعالى بالصلاة أمرك أن توقع هذا الفعل في زمانٍ معين.

والقاعدة تقول: (**إن الأمر بالمركب أمرٌ بأجزائه، فإذا فات أحد الأجزاء لم يفت الباقي**)، هذه القاعدة ذكرها الزركشي في البحر المحيط في بيان وجه هذا القول، قالوا: إن الأمر بالمركب أمرٌ بأجزائه، الله إذا أمرك بالصلاة أمرك بها في زمنٍ معين, فإذا فات الزمن لم يفت الفعل الذي هو الصلاة.

ففوات الوقت لا يعني فوات الفعل وعدم تعلق الذمة به، وبالتالي أوجبوا القضاء بالأمر الأول الذي به وجبت عليه، لأن الذمة مازالت مشغولةً بهذا الواجب ولا تبرأ إلا بالامتثال، والامتثال إما أن يكون بالأداء في وقتها وإما أن يكون بقضائها.

وقد سُئل أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرجل ينسى الصلاة في الحضر. فيذكرها في السفر، قال: يصليها أربعًا، تلك وجبت عليه أربعا، لأنه نسيها في الحضر. ثم سافر، فأوجب قضائها عليه بالأمر الأول، ولو كانت بأمرٍ جديد لصلاها ركعتين، لأن صلاة القصر ركعتين، هذا القول الأول.

وأما القول الثاني وهو قول الأكثرين: فهو أن العبادة المؤقتة إذا خرجت عن وقتها فلابد لقضائها من أمرٍ جديد، وهذا قول الأكثرين من أهل الأصول ومن أهل العلم كذلك وقواه المجد بن تيمية (جد شيخ الإسلام).

ما حجة هؤلاء الذين قالوا: لابد من الأمر الجديد؟ قالوا: العبادة عُلِّقت بوقت معين وهذا يدل على أن مصلحتها مختصةٌ بهذا الوقت وأن الشارع قصد وقوعها في هذا الوقت، كتخصيص الصوم برمضان والحج بعرفة وغير ذلك من العبادات، ولو كانت المصلحة في غير هذه الأوقات لما كان لتخصيصه فائدة، إذًا: لابد من أمرٍ جديد، لكنَّ هذا الفريق اختلف على قولين:

- منهم من قال: وقد جاء الأمر الجديد، وهذا قول الجمهور، ما الأمر الجديد؟ قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»، وهذا عامٌ يشمل العبادة والمعاملة.

لما جاءت المرأة تسأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن صومٍ لأمها؟ فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرَأَيْتِ إِنْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»، الصوم هذا حق الله تبارك وتعالى.

فقالوا: هذا كلامٌ عام من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لأنه ما قال: فالصيام أحق أن يُقضى، قال: دين الله، وهذه عامة، لأن دين الله يشمل ما فات من الصلوات وما فات من الصيام وغير ذلك.

فقالوا: قد جاء الأمر الجديد، وهذا الذي رجحه الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ في المذكرة، إذًا: هؤلاء قالوا: لابد من أمرٍ جديد وقد جاء الأمر الجديد.

- الفريق الثاني قالوا: لابد من الأمر الجديد، فإذا لم يأت الأمر الجديد للعبادة بخصوصها فلا قضاء عليه ولابد من التوبة، يعني: لو أن إنسانًا تعمد ترك صلاة الظهر تعمد ذلك ماذا يجب عليه؟ الجمهور: يجب عليه أن يقضي هذه الصلاة لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»، وأن يتوب إلى الله تبارك وتعالى وأن يعزم على عدم العود لذلك.

هذا الفريق قالوا: لم يأت الأمر الجديد في حقه، يعني: لم يأت أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: من تعمد ترك صلاةٍ فعليه أن يقضيها، لم يأت هذا، وبالتالي لا قضاء عليه, وإنما الذي يجب عليه ماذا؟ أن يتوب إلى الله تبارك وتعالى، ولو قضاها ألف مرة فلن تُقبل منه، لأنه كما أنه لا يجوز لك أن توقع العبادة قبل وقتها وهي باطلةٌ بالإجماع فكذلك لا يجوز لك أن توقعها بعد وقتها.

فإن استشهد بعضهم بقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا**»، قال هذا الفريق: هذا جاء للناسي والنائم ونحوهما كالغافل، ولا يُقاس عليهما غير المعذور لأن المعذور قادرٌ على فعلها في الوقت والنائم والناسي ليس كذلك، وهذا القول اختاره ابن حزم وانتصر له بقوة وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وبعض المتأخرين.

والذي يترجح والله أعلم وهو أحوط وأبرأ للذمة: أنه يجب عليه القضاء مع التوبة، فإذا تاب وقضى هذه الصلاة فالكل متفق على أنه قد تاب إلى الله تبارك وتعالى وأنه لن يؤاخذ بذلك يوم القيامة إن شاء الله، لأنه تاب توبةً نصوحا وهذا الذي دعا إليه ابن تيمية وابن حزم، ولأنه قضى هذه الصلاة وهذا الذي دعا إليه الفريق الآخر، ولابن الملقن بحث جيد في هذه المسألة في شرحه على عمدة الأحكام فارجع إليه.

قال: ويقتضي الاجزاء بفعل المأمور به على وجهه. يعني: ويقتضي الأمر الاجزاء بفعل المأمور به على وجهه، يعني: إنسان امتثل الأمر وجاء بالعبادة بشروطها وأركانها، هذا يقتضي ماذا؟ يقتضي الاجزاء ويقتضي براءة الذمة ويقتضي سقوط الطلب، لا يُطلب منه أن يأتي بالعبادة مرةً أخرى، لماذا؟ لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**إِذَا أَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ**»، وهذا المثال ينسحب على سائر العبادات.

وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للخثعمية: «**أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ فقضيتيه أَكَانَ يُجْزِئُهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ, قَالَ: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ**»، ومعنى ذلك: أنه إن قضاه وأداه على الوجه المشروع فذلك يُجزئه، وهذا القول هو الحق الذي لاشك فيه كما قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ولذلك حكاية الخلاف في هذا القول غير معتبرة، لأن القول الثاني ضعيفٌ جدًا, إنسان جاء بالعبادة على وجهها توضأ كما بيّن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصلى الصلاة في

وقتها بشروطها وأركانها وأتى بالعبادة ولم يأت بما ينقضها ولا يُبطلها حتى خرج منها، هذا إنسان قد أتى بهذه العبادة وهذا يقتضي. الاجزاء، أما القبول فهذا بينه وبين الله هذا شيء آخر، لأنه قد يكون مرائيًا، قد يكون عبدًا آبقا، قد يكون قد شرب الخمر، فهذه تمنع القبول ولكن لا تمنع الاجزاء.

قال: وقيل لا يقتضيه. وقوله: قيل، دليل على ضعف هذا القول، الإتيان بصيغة التمريض هذا دليل على ضعف هذا القول، ما حجة هذا القول؟ هو قول بعض المتكلمين ما حجتهم؟

استدلوا بأن الحج الفاسد مأمورٌ بإتمامه ولا يقع مجزئًا، حجه فاسد ومع ذلك جاء بأركانه وشروطه وجاء به كما أمر الله تبارك وتعالى ومع ذلك ليس بمجزئ، فهذا فيه دليل على أن فعل الأمر على وجه لا يقتضي الاجزاء, هكذا قالوا.

قالوا: ولأن المُحدث يظن الطهارة فإذا صلى لم تُجزئه صلاته، إنسان ظن أنه على طهارة وصلى (الله أكبر) ثم بعد ذلك اكتشف أنه لم يتوضأ هذا لا يُجزئه مع أنه أثناء الصلاة جاء بالأركان والشروط داخل الصلاة، فقالوا: وهذا يدل على أن فعل المأمور لا يقتضي الاجزاء.

قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولا يُعترض بذلك، يعني: بأن الحج الفاسد صاحبه مأمورٌ بإتمامه، وبأن المُحدث يظن الطهارة لا يُعترض بذلك، لماذا؟ قال: لأنه في الأول: أفسد حجه فلم يقع حجه على الوجه المأمور، وفي الثاني: صلى مُحدثا فلم يمتثل في واحدٍ منها على الوجه المطلوب، هذا بالنسبة للإجزاء.

ماذا عن القبول والإثابة؟ **هذا ليس من لوازم الاجزاء**، القبول أي أن الله عَزَّ وَجلَّ قَبِلَ العبادة أو أعطاك الثواب على هذه العبادة، هل هذا من لوازم الإجزاء؟ هل يلزم من الاجزاء القبول؟ لا يلزم من الإجزاء القبول، أن يكون الله تبارك وتعالى قد تقبل هذه العبادة، لماذا؟

فقـد يحصـل الإجـزاء ويحصـل الثـواب، هـذه الصـورة الأولى، يحصـل الإجـزاء ويحصل الثواب.

وقد يحصل الإجزاء ولا يحصل الثواب، هذه الصورة الثانية.

وقد يكون المرء مثابًا ولا يحصل الإجزاء، عكس الصورة، هذه صورٌ ثلاثة.

يحصل الإجزاء والقبول، ويحصل الإجزاء ولا يحصل القبول، ويحصل الثواب ولا يحصل الإجزاء، كيف ذلك؟

يحصل الإجزاء والقبول إذا أتى بالمـأمور على الوجه المطلوب ولم يقترن بذلك معصيـة تُخِـل بالمقصـود- صـلى الصـلاة مخلصًـا لله تبـارك وتعـالى ولم يلتفـت وأتـى بشرـوطها وأركانهـا، فهـذا يقتضيـ الإثابـة، الله عَـزَّ وَجـلَّ تكفّـل بـذلك أن يُثيبـه سُبْحَانَهُوَتَعَالَى.

وقد يحصل الإجزاء ولا يحصل الثواب، إذا اقترن ذلك بـماذا؟ بمعصية، ولذلك قال النبي صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «رُبَّ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِن صِيَامِهِ إِلَّا الجُوعُ والعَطَش»، وقال: «مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ بِأَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ»، الصوم هذا يُسقط الطلب ويُبرء الذمة، يعني: ليس مطالبًا بأن يُعيد صومه ولكن لا ثواب له فيه، وقع الإجزاء ولم يقع القبول ولم تقع الإثابة.

وقد يكون مثابًا ولا يحصل الإجزاء- كالذي يتصدق يُخرج زكاة ماله ناقصة، عليه مِئة ألف فأخرج ثمانين ألفًا، يُثاب على هذه الثمانين ولكن لا يقع الإجزاء، لابد أن يأتي بالزكاة كاملة، ولكن هل لا يُثاب على الثمانين؟ يُثاب على الثمانين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر هذا التفصيل: (وهذا تحريرٌ جيد أن فِعل المـأمور به يوجب البراءة فإن قارنه معصية بقدره تُخِل بالمقصود قابل الثواب وإن نقص المـأمور به أُثيب ولم تحصل له البراءة التامة، فإما أن يُعاد وإما أن يُجبر وإما أن

يأثم)، كالذي يُخرج الزكاة ناقصة فهذا يُثاب، وكالذي ترك شيئًا من واجبات الحج فهذا يجبره بذنب ويُثاب على ما مضى، وإما أن يأثم بألا يفعل شيئًا من ذلك.

قال: ولا يمنع وجوب القضاء إلا بدليل منفصل. يعني: فعل المأمور به إذا امتثل المرء وأدى المأمور فهذا لا يمنع وجوب القضاء ولا يلزم منه حصول الإجزاء، ثم استدلوا بما مضى بأن من أفسد حجه فهو مأمورٌ بإتمامه ومع ذلك لا يُجزئه بل يلزمه أن يقضي.

يريد أن يقول هاهنا: لابد من دليل منفصل يدل على الإجزاء ويمنع وجوب القضاء، لماذا؟ لأن الله لمَّا أمرك بالعبادة كان هذا الأمر غايته إيجاد الفعل ليس إلا، ولم يتضمن هذا الأمر الإجزاء وسقوط الطلب، فنفس الأمر ليس فيه ما يدل على عدم وجوب القضاء.

يعني: الله عَزَّ وَجلَّ لما قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]، فجئت بها على أركانها وشروطها، قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، مفاده ماذا عند هؤلاء؟

مجرد إقامة الصلاة، لا يستلزم أن ذلك يمنع وجوب القضاء، أحيانًا تفصيل المتكلمين يؤدي إلى الحيرة، هم يريدون أن يقولوا ماذا؟ الله عَزَّ وَجلَّ لما قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، هذا اللفظ يقتضي ماذا؟ إيجاد الفعل فقط.

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، يعني: أن تأتي بشروطها وأركانها على الوجه الصحيح، قالوا: وهذا يقتضي إيجاد الفعل فقط ولا يقتضي منع القضاء، يعني: ممكن تقيم الصلاة كما أمرك الله عَزَّ وَجلَّ بها ومع ذلك تؤمر بقضائها، ولذلك كان هذا الكلام غير صحيح، وهذا من الكلام بالا معقول.

الله أمرك بعبادةٍ فجئت بها على الوجه الصحيح، كيف يأمرك بإعادتها مرة أخرى؟ ولذلك الشارح قال: ولكن هذا فيه نظر، لأن اللفظ تضمن إيجاد الفعل، فإذا

وجد الفعل على الوجه المطلوب فقد امتثل ما أُمر به وبرأت ذمته ولم يبق شيء يحتاج إلى دليل.

قال: والأمر للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلفظ لا تخصيص فيه له يشاركه فيه غيره. أظن هذه مسألة واضحة جدًا، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21]، وهذه الآية استدل بها كثير من الصحابة والتابعين في إثبات الأحكام، ذكرنا بعضًا من هذه الاستدلالات في درسٍ من دروس الأصول في شرح هذا الكتاب.

منها: ما كان بين معاوية وابن عباس رضي الله عنهما عند الطواف حول البيت, لما كان معاوية يستلمُ أركان البيت كلها فبيَّن له ابن عباس أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان يستلم إلا ركنين، فقال معاوية: ليس في البيت شيءٌ يُهجر، فقال ابن عباس: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، فقال معاوية: صدقت.

ووقائع كثيرة يستدل الصحابة والتابعون بهذه الآية على أن الأصل في هذه الأمور مشاركة الأمة للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والأصل التأسي ما لم يأت التخصيص.

ولذلك قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الطلاق: 1]، هذا خطاب للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم قال: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾، فجاء الضمير بلفظ الجمع لإفادة العموم، وهذا قول جمهور أهل العلم.

وكذلك خطابه لواحد من الصحابة فهذا عام لجميع المكلفين ولا يختص بذلك الصحابي، حتى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يشمله ذلك الخطاب إلا إذا قام الدليل على التخصيص، ولذلك كان الصحابة يرجعون في أحكامهم العامة إلى أحكام الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التي توجهت لبعض الصحابة.

صَدْر سورة المجادلة نزلت في زوجة أوس بن الصامت ومع ذلك كان يُستدل بها في كثير من الوقائع، الرجل الذي قبّل وفعل كل شيء إلا الوقوع في الزنا فسأل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأمره بالوضوء والصلاة معهم، فلما صلى مع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114]، فسأل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلِي خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً؟ فقَالَ: «بَلْ لِلنَّاسِ عَامَّةً»، فهذا يُدلل على أن الأحكام لا تنزل لشخصٍ واحدٍ فقط في هذه الأمة.

وكذلك كحديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا لما حاضت صفية رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا بعد الإفاضة وأخبرها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بسقوط طواف الوداع عنها، كان في هذا الحديث تشريع للأمة ولسائر نساء الأمة بعد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وكذلك في حد الزاني في قصة ماعز، وكذلك في حكاية الصحابة لقضاء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذي ينظر في قضاء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يلحظ أمرًا, ما هذا الأمر؟ يجد الصحابي يقول: قضى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للجار بالشُفعة مثلًا, مع أنه رأى وعاين أن النبي قضى لواحدٍ من الصحابة بعينه، ما قال: قضى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي بكر الصديق مثلًا بالشُفعة، لماذا؟ لأن الصحابي العربي الفصيح يعلم أن الحكم لا يتعلق بشخص الصحابي، ولذلك جاء بحكاية الفعل على هذه الصورة لتدل على العموم.

قال: ولا يختص إلا بدليل. كما قال الله عَزَّ وَجَلَّ للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الواهبة: ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: 50]، وكما قال لأبي بُردة في الأضحية بالجذع من المعز: «تُجْزِئُ عَنْك وَلَا تُجْزِئُ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَك».

قال: وقال التميمي وأبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بالمأمور. وهذا القول يستند إلى اللغة، لأن السيد لو أمر بعض عبيده بأمر فإنه يختص بهم دون غيرهم,

وهناك فارق، لماذا؟ لأن الشريعة نزلت عامة بخلاف اللغة، فقد يكون الأمر في اللغة خاصًا ولا يُحمل هذا اللفظ أو هذا الأمر في الشريعة على الخصوص، لماذا؟ لأن الشريعة نزلت عامة، والخلاف في هذه المسألة خلافٌ لفظي.

الخلاف في هذه المسألة يترتب عليه شيء؟ خلاف لفظي، لماذا هو خلاف لفظي؟ لأن الذي قال بعموم خطاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإذا خاطب واحدًا من الصحابة فالأصل أن جميع الناس داخلون في هذا الخطاب؟ قالوا: العموم هاهنا من جهة الشرع.

والذين يقولون: بالتخصيص وتمسكوا باللغة قالوا: العموم مأخوذ من القياس المعنوي أن الشريعة ما نزلت لأفراد وإنما نزلت لجميع الأمة، وبالتالي يدخل من شابه هذه الصورة عن طريق القياس، فكلهم متفقون على أن الجميع داخلون تحت هذا الخطاب.

قال: ويتعلق بالمعدوم. يعني: إذا أمر الله عَزَّ وَجلَّ أمرًا فهذا الأمر قد يتعلق بالمعدوم غير الموجود وقت نزول الخطاب، فإذا قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43]، فهذا خطاب للصحابة ولمن جاء بعدهم إلى يوم القيامة، لأن أول هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواءٌ في الأوامر والنواهي.

وهذا خلاف قول المعتزلة وجماعة من الحنفية، قالوا: الأمر لا يتعلق بالمعدوم وإنما أوامر الشريعة الواردة في عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تختص بالموجودين في وقته, وأما من جاء بعدهم فإنهم يدخلون في الخطاب بدليلٍ آخر، فصار الخلاف بينهم كذلك خلافًا لفظيًا، لماذا؟ لأنهم متفقون على أن الجميع داخلون في الخطاب، ولا خلاف بينهما، لماذا؟ لأن الخطاب نوعان:

خطابٌ تنجيزي- وهذا الخطاب التنجيزي الذي لابد أن يقع متعلق بالموجود وقت نزول الوحي.

وخطابٌ تعليقي يتعلق بشرطه- شرطه هو الوجود والتكليف، فإذا وجد المكلف المتصف بالأهلية تعلق به الخطاب.

ومما يدل على أن الخطاب قد يتعلق بالمعدوم: قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ [الأنعام: 19]، يعني: من بلغه هذا القرآن فقد أُنذر بإنذار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وكذلك قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تُقَاتِلُونَ الْيَهُودَ»، مع إخباره للصحابة أن ذلك يكون آخر الزمان وأن الصحابة لم يدركوا ذلك، ومع ذلك خاطبهم وقال لهم: «تُقَاتِلُونَ الْيَهُودَ حَتَّى يَخْتَبِيَ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ فَيَقُولُ: يَا عَبْدَ اللهِ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْهُ».

وكذلك قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ»، وقال كما في الصحيح: «تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعَرُ، كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ الْمَجَانُّ الْمُطْرَقَةُ»، وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ»، بنزول عيسى بن مريم وظهور المهدي في آخر الزمان، قال: «وَإِمَامُكُمْ»، هو يخاطب الصحابة مع أنهم يعلمون أن هذا لن يكون فيهم وإنما يكون فيمن جاء بعدهم.

فالصحيح: أن الخطاب يتعلق بالمعدوم ولكن بالشرط، ما هذا الشرط؟ وجود هذا المعدوم وإلا كان تكليفًا بما لا يطاق.

قال: ويجوز أمر المكلف بما عُلِمَ أنه لا يتمكن من فعله. يجوز أن يأمر الله تبارك وتعالى المُكلف وهو يعلم أنه لن يتمكن من فعله، وهذه المسألة مبنية على النسخ قبل التمكن وستأتي، أن الله عَزَّ وَجَلَّ قد يأمر أمرًا وينسخه قبل أن يتمكن المأمور من فعله، كالصلوات لما أمر الله عَزَّ وَجَلَّ وفرض الصلوات في السماوات أول ما فرضها فرضها خمسين.

هل صلى أحد من الأمة خمسين صلاة ، أربعين، ثلاثين، أقل من ذلك، أعلى من خمس صلوات؟ ما صلى أحدٌ صلوات هي أكثر من خمس صلوات، لماذا؟ لأن الله نسخ ذلك قبل التمكن، فوقتَ ما أمر سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نبيه بالخمسين يعلم أن الأمة لن تتمكن من فعل هذا الأمر لأنه سينسخه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

لما أمر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بكسر.القدور التي يُطهى فيها لحوم الحُمر الإنسية، فقال الصحابي: أفلا أغسله يا رسول الله؟ قال: «اغْسِلُوهَا»، فنُسخ الأمر كذلك قبل أن يتمكنوا من كسرها، نسخه رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ, فيجوز أمر المُكلف بما عُلم أنه لا يتمكن من فعله.

ما الفائدة من ذلك؟ امتحان المُكلف والابتلاء وتوطين النفوس على العزم على الامتثال، ولذلك لما أمر الله تبارك وتعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل يعلم أنه لن يذبح إسماعيل وإنما كما قال: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصافات: 106]، خالف في ذلك من؟ المعتزلة، وخلافهم غير معتبر ولكن نعرف لماذا خالفوا؟ وذلك للأصل عندهم التحسين والتقبيح العقلي.

قالوا: لا يجوز في حق الله ولا يحسُن ويقبُح أن يأمر الله تبارك وتعالى بأمرٍ وهو يعلم أن المأمور لن يتمكن من فعله، قالوا: لأن هذا مما يقبُحُ في العقل، ولأن ذلك من باب التكليف بما لا يُطاق، لأن الله سيحول بينه وبين الفعل، وأُجيب عن ذلك: بأنه قد يأمر الله عَزَّ وَجلَّ بذلك ابتلاءً، هل عنده استعدادٌ أو لا؟

ثم إن طاعة المأمور به تحصل ولو باعتقاد وجوبه وإقرار المُكلف بوجوب طاعة من أمره، وليُعرِّضه بذلك لثواب العزم على طاعته، لأنه لو عزم على الطاعة يُثاب على ذلك.

إذًا: هذا الأمر قد يكون من أجل الابتلاء وقد يكون من أجل نوال الثواب، والمعتزلة ما نظروا إلا إلى جهةٍ واحدةٍ فقط وهي نوال الثواب وما نظروا إلى الابتلاء.

قال: وهو نهي عن ضده من جهة المعنى. الأمر نهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، لأن لفظ الأمر يخالف لفظ النهي، هذا (افعل) وهذا (لا تفعل) فيكون الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده من جهة المعنى، فإذا أمر الله تبارك وتعالى بالثبات في الجهاد، فقال: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا ﴾ [الأنفال: 45]، فهذا الأمر بالثبات نهيٌ عن عدم الثبات أمام الكفار من جهة المعنى، لأن لفظ الأمر يخالف لفظ النهي, فهو يستلزمه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ.

وإذا قيل لك مثلًا: اسكُن- فهذا نهيٌ عن كل ما هو ضد السكون، وإذا قيل لك: قُم- فهذا نهيٌ من جهة المعنى عن كل ما هو ضد القيام، لماذا قلنا من جهة المعنى؟ لأن الضد قد يكون فردًا واحدًا وقد يكون أفرادًا عديدة، يعني: لو قال لك: (قُم) هذا ضد ماذا؟ هذا نهيٌ عن الجلوس والاضجاع والنوم والانحناء، ولذلك قلنا: هو نهيٌ عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: باب النهي. وإن شاء الله باب النهي لن يستغرق معنا إلا درسًا واحدًا، لأن باب النهي على وزان باب الأمر، فكل ما قيل في الأمر يُقال في النهي.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن أنهى باب الأمر قال: و(النهي) يقابل الأمر عكساً: وهو استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء, ولكل مسألة من الأوامر وِزَانُ النواهي بعكسها، وقد اتضح كثير من أحكامه.

شرع المصنف هاهنا في الكلام على باب النهي, والنهي **لغة**: المنع, ومنه سميت العقول نُهَى, كما قال تعالى: ﴿ كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴾ [طه: 54], وذلك لأن العقل ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب, والأمر والنهي كما سبق أحق ما يُبدأ به في أصول الفقه لأن مدار التكليف عليه.

وأما النهي في **الاصطلاح** فقال: يقابل الأمر عكساً. فإذا كان الأمر استدعاءُ الفعل بالقول على وجه الاستعلاء فالنهي استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء.

فقولنا: استدعاء. يراد به الطلب, فاستدعاء أي: طلب الترك, وقولنا: بالقول. هذا في أصل النهي من جهة اللغة, فالأصل في النهي وحقيقة النهي أن يكون بالقول لا تفعل, وأما من جهة الشرع فهو أعم من ذلك, فقد يكون بالقول أو الفعل أو الإشارة أو الكتابة.

ولذلك لو أردنا أن نضع حدًا للنهي شرعًا لقُلنا: **ما دل على طلب الترك وجوبا,** كل ما دل على طلب الترك من قول أو فعل أو إشارة أو كتابة, فلو أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتب كتابًا ينهى فيه الناس عن بعض أمور, هذا يسمى نهيًا في الشرع وإن لم يسم نهيًا من جهة اللغة حقيقة, لأن النهي حقيقة في اللغة أن يكون بالقول.

وقوله: على وجه الاستعلاء. سبق وأن بينَّا في الأمر أن الصحيح عدم اشتراط استعلاءٍ ولا علو, وأن التقسيم إلى الدعاء والأمر والالتماس هذا من تقسيم البلاغيين وهو أمر زائد على أصل وضع اللغة.

ما صيغة النهي؟ الماتن قال هاهنا: استدعاء الترك بالقول؟ إذا كنا ذكرنا صِيغ للأمر كفعل الأمر افعل أو كالمصدر النائب عن فعله أو الفعل المضارع المقترن بـ لام الأمر **فصيغة النهي لا تفعل.**

وقد تجد صيغا أخرى للنهي كلفظة (حُرم) هذه تدل على النهي, ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ﴾ [المائدة: 3].

وكترتيب العقاب على الفعل, ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: 36], وكزجر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن هذا الفعل.

قال: ولكل مسألة من الأوامر وِزَانُ النواهي بعكسها، وقد اتضح كثير من أحكامه.

فإذا كان الأمر استدعاء الفعل فالنهي استدعاء الترك, ولو كان الأمر ظاهره الوجوب فالنهي ظاهره التحريم, ولو كانت صيغة الأمر افعل فصيغة النهي لا تفعل, ولو كان الأمر يقتضي صحة المأمور به فالنهي يقتضي فساد المنهي عنه كما ستاتي هذه المسألة.

ولو كان الأمر وامتثال الأمر يقتضي خروج الفعل المأمور به من عهدة المأمور فكذلك الإنسان إذا امتثل النهي فإن ذلك يُخرجه كذلك من العهدة ويُبرئ ذمته, ولو كان الأمر يقتضي الانتهاء على الفور فكذلك النهي يقتضي الانتهاء على الفور, ولو الأمر يقتضي التكرار فإن النهي كذلك يقتضي التكرار لأن الامتثال لا يكون إلا بتكرار ترك الفعل, يعني: لو قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: 32], فلم يقرب المرء الزنا مرة واحدة هل يسمى ممتثلًا؟ لا يسمى ممتثلًا, بل لابد ألا يقرب الزنا أبدًا.

فكل مسألة من الأمر لها وِزانٌ من النهي بعكسها, هذا على الغالب وإلا فقد يكون لها وِزانٌ شبيه لها, هذا يقتضي التكرار وهذا يقتضي التكرار, هذه يقتضي الفور وهذا يقتضي الفور.

والأصل في صيغة النهي لا تفعل أنها للتحريم, وقد تأتي لأغراض أخرى لقرينة, فإذا جُردت هذه الصيغة من القرينة فالأصل في أنها تأتي للتحريم والمنع, لكن إذا كان هناك قرينة فإنها تُحمل على المعنى اللائق بها بسبب هذه القرينة.

فقد تأتي صيغة النهي لا تفعل ويكون الحكم الكراهة كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 237], وكما قالت أم

عطيه: "نُهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا", تعني: رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, يعني: لم يشدد في هذا النهي, فهذا يدل على أن النهي للكراهة لا للتحريم.

وقد يرد النهي ويراد به الدعاء كما في الآية: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: 8], ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ ﴾, لا تفعل, هذه صيغة النهي ولكن هل يراد بها التحريم؟ هو يخاطب ربه تبارك وتعالى كيف يراد بها التحريم؟ يُحرم على الله عَزَّ وَجَلَّ أن يزيغ قلبه؟ هذا لا يكون, ما المراد بهذا النهي؟ الدعاء.

وقد ترد صيغة النهي ويراد بها التقليل والتحقير كما قال الله عَزَّ وَجَلَّ مخاطبًا نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [طه: 131], ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ﴾, هذا يراد به التقليل والتحقير, هذه الدنيا لا قيمة لها.

وقد يراد التسكين والتصبُّر كما قال الله عَزَّ وَجَلَّ مخاطبًا موسى وهارون: ﴿ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [طه: 46], ﴿ لَا تَخَافَا ﴾, فهذا يراد به التسكين والتصبير, وكذلك كقوله تعالى على لسان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ ﴾ [التوبة: 40], ويراد بها غير ذلك وكل ذلك مبناه على القرينة, أما إذا جُرد من القرينة فالأصل فيه أنه للتحريم.

قال: بقي أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها. هذه المسألة هي ما الذي تقتضيه صيغة النهي؟

المصنف هاهنا رجح أنها تقتضي فساد المنهي عنه, فإذا نهى الله عَزَّ وَجَلَّ عن عبادة معينة وعن معاملة معينة فهذا يقتضي فساد هذه العبادة وفساد المعاملة, فلا يسقط الطلب ولا تبرء الذمة, وإذا كان في المعاملة لا يترتب على هذه المعاملة الأحكام الشرعية, الله عَزَّ وَجَلَّ نهى عن بيع الغرر, ما بيع الغرر؟ بيع الجهالة.

فجاء إنسان لآخر وقال له: بعتك هذا السمك الذي في الماء أو هذا الطير الذي في الهواء, قال: اشتريت وتم العقد.

من شروط صحة العقد: ملك المبيع وهو لا يملكه, فالنهي هاهنا يقتضي الفساد, ما الذي يترتب على مخالفة هذا النهي؟ لا يترتب عليه شيء, فلا يتملك البائع هذا المال الذي أخذه من المشتري, لماذا؟ لأن النهي يقتضي الفساد.

الله عَزَّ وَجلَّ أمرنا إذا أردنا الصلاة أن نتوضأ, فالوضوء شرط في صحة الصلاة, فصلى إنسان بغير وضوء وقد نهى الشرع عن الصلاة بغير الوضوء, خالف النهي ما الذي يترتب على ذلك؟ فساد المنهي عنه الذي هو الصلاة بغير وضوء.

هل يترتب عليها شيء؟ لا يترتب عليها شيء من براءة الذمة ومن سقوط الطلب, بل لابد ان يأتي بها على الوجه الصحيح, فالنهي يقتضي فساد المنهي عنه سواءٌ كان ذلك في العبادة أو في المعاملة.

فمثلًا: نهى الله عَزَّ وَجلَّ عن صوم يوم العيدين كما جاء في حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "نهى رسول الله صلى الله عليه وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامِ يَوْمَيْنِ: يَوْمِ الْفِطْرِ ويوم النَّحْرِ", لو أن إنسانا خالف ذلك وصام هذين اليومين هل صومه صحيح؟ ليس بصحيح صومه فاسد.

الله تبارك وتعالى نهى عن البيع يوم الجمعة, قال: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9], فنهى عن البيع عند سماع الآذان, إنسان باع بعد الآذان الثاني هل يترتب على ذلك شيء؟ لا يترتب على ذلك شيء.

وهذه المسألة اختلف فيها أهل العلم, فمن أهل العلم من قال: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقًا سواءٌ كان في العبادات أو في المعاملات, سواءٌ كان بفوات

شرطٍ أو ركن أو كان لوصف خارج عن العبادة والمعاملة, فهو يقتضي فساد المنهي عنه مطلقًا.

فلو صلى في دار مغصوبة صلاته باطلة, ولو صلى وعليه ثوب حرير صلاته باطلة لأنه ستر العورة بغير مشروع ولأنه صلى في مكان لا يحل له ان يصلي فيه وهذا أمر خارج عن العبادة وليس ركنا ولا شرطا في العبادة, فمن أهل العلم من قال: إنه يقتضي فساد المنهي عنه مطلقًا.

واستدلوا على ذلك بإجماع الصحابة وإجماع التابعين, فالصحابة والتابعون كانوا يستدلون على تحريم الشيء وفساده بمجرد الصيغة (صيغة النهي) يقولون مثلًا: الزنا محرم, لماذا؟ لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾ [الإسراء: 32].

الربا محرم, لماذا؟ لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: 275].

قتل النفس بغير حق محرم, لماذا؟ لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الأنعام: 151].

يأخذون هذه الصيغة ويبنون عليها فساد المنهي عنه, كان ذلك في المعاملات, في العبادات, بسبب فوات شرطٍ أو ركنٍ, لوصفٍ خارجي, كل ذلك يقتضي فساد المنهي عنه.

قال: وقيل: لعينه لا لغيره. هذا المذهب الأول هو الذي رجحه الحنابلة ولذلك رجحه المصنف هاهنا وصدَّر به كلامَهُ.

قال: وقيل: لعينه لا لغيره. وهذا هو القول الثاني وهو أن النهي عن الشيء إن كان هذا النهي يعود إلى ذات الشيء وعينِهِ فهذا يقتضي الفساد, وأما إن كان لوصفٍ خارج فهذا لا يقتضي الفساد, ما معنى هذا الكلام؟

يعني: نهى الله تبارك وتعالى عن لحوم الميتة, عن شرب الخمر, عن الزنا, عن السرقة, عن قتل النفس, هذه الأمور منهي عنها لذاتها.

نهى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الصلاة بغير طهور, هذه الأمور منهي عنها لفوات شرط, وكذلك إذا فات ركن, ففوات الشرط والركن دليل على أن هذا الأمر كأنه لم يكن, الذي يصلي الصلاة بلا ركوع؟ هذه ليست بصلاة, بلا طمأنينة؟ قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ», فهذا المذهب يرجح ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه إذا رجع النهي لعين الشيء أو لفوات ركن أو شرط, فهذا من عين الشيء وهذا هو الذي رجحه هاهنا الشارح وهو كذلك الراجح إن شاء الله, وسيأتي سبب هذا الترجيح.

وقيل: النهي يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات لا المعاملات. فإذا نهى الله عن الصلاة بغير طهور وصلى الإنسان بغير طهور فصلاته لا تصح وهي فاسدة, وأما في المعاملات فلا, فإذا نهى الله عَزَّ وَجلَّ عن معاملة معينة وخُولفت هذه المعاملة فهذا لا يقتضي فساد هذه المعاملة.

ما سبب هذه الترجيح؟ قالوا: لأن العبادة قُربة بخلاف المعاملة, فالمعاملة ليست قُربة, فيتسامح في المعاملة ما لا يتسامح في العبادة التي هي قربة إلى الله تبارك وتعالى.

قالوا كذلك: لأن مبنى المعاملة الرفق بالناس, البيع والشراء إنما جعل من أجل الرفق في الناس, فالأصل فيه التخفيف بخلاف العبادة فالأصل فيها التشديد.

ولذلك قالوا: إذا كان النهي في المعاملة فهذا لا يقتضي الفساد وأما إن كان في العبادة فهذا يقتضي الفساد, فإذا جاء إنسان مثلًا وباع درهم بدرهمين هذا يجوز؟ هذا ربا.

على القول الصحيح: هذا فاسد لا يترتب عليه شيء, وعلى قول هؤلاء (والذي قال هذا القول هم الأحناف), على قول هؤلاء: هذا صحيح ولكن يزال القدر الزائد

على الصحة, يعني: أصل المعاملة صحيح ليست باطلة من أصلها ولكن يزال القدر الزائد, ما = القدر الزائد؟ الدرهم الزيادة, ارفع الدرهم ولا نحتاج إلى عقد جديد ولا لشروط جديدة, فهذا هو القول الثاني التفريق بين العبادة وبين المعاملة.

النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن نكاح المرأة نفسها فقال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ», ما الذي يترتب على هذا النهي؟ فساد المنهي عنه، والفساد والبطلان بمعنى واحد

ماذا قال الأحناف؟ قالوا: لا يترتب على ذلك البطلان وهو نكاح شبهة, أصل النكاح صحيح, ونصححه بماذا؟ بإذن الولي وإقرار الولي فلا نحتاج جديد ومهر جديد وفسخ للنكاح وغير ذلك لأن هذه معاملة وليست عبادة روعي هٰهنا مصلحة الخلق والارتفاق بهم.

قال: وحكي عن جماعة منهم أبو حنيفة أن النهي يقتضي الصحة. لا يقتضي الفساد, بل النهي دليل على الصحة, وهذا مذهب غريب جدًا حكايته تكفي في رده, لماذا؟

لأن الصيغة صيغة النهي تخالف صيغة الأمر, صيغة الأمر تقتضي الصحة, صيغة النهي تقتضي الفساد, افعل ولا تفعل, فهذا غير مُسلَّم لأن النهي يقتضي الفساد, وإلا لضاع المقصود الذي من أجله نهي عنه أو الفعل.

يعني إذًا: لو قلنا أنه يقتضي الصحة فهو يساوي الأمر فلماذا جيء بصيغة النهي ووضعت العرب صيغة للنهي ووضعت كذلك المؤلفات في أصول الفقه لبيان هذا الباب وتفصيل هذا الباب؟ فهذا قول مردود.

إلا إذا قلنا إن مرادهم بالصحة إمكانية تصحيح المعاملة بإزالة ما خالف أصل الصحة كالدرهمين بالدرهم، فيصح من جهة أي يمكن تصحيحه.

وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة. وهذا هو القول الخامس أن النهي بمجرده لا يقتضي فسادًا ولا صحة, لماذا؟ قالوا: النهي من خطاب التكليف, فخطاب التكليف خمسة أحكام:

من هذه الأحكام: النهي التحريم, وأما الصحة والفساد فمن الخطاب الوضعي الذي لا يتعلق بتكليف وإنما هو كالشرط والمانع والعلة والسبب, فهذه أحكام وضعية وضعها الله عَزَّ وَجلَّ أمارة وعلامة على حكم معين.

قالوا: وليس بينهما رابط عقلي حتى يقتضي أحدهما الآخر, وهذا كلام مرجوح, لأنه إن لم يكن بينهما رابط عقلي فبينهما رابط شرعي, فكلاهما حكم شرعي.

ولذلك إذا عرفنا الحكم الشرعي نقول: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا, اقتضاءً- هذا يُدخل الأحكام الأربعة دون المباح.

أو تخييرًا- يدخل المباح, هذه الخمسة تدخل في الحكم التكليفي على قول الجمهور.

أو وضعًا- هذه الأحكام الوضعية: السبب والشرط والمانع والصحة والفساد والأداء والعزيمة والقضاء, هذه تسمى أحكامًا وضعية, كل هذه الأحكام تندرج تحت الحكم الشرعي.

إذًا: بينها علاقة من جهة الشرع وإن لم تكن من جهة العقل, ولذلك استدللنا على فساد الزنا بماذا؟ وعلى تحريمه بماذا؟ بأنه منهي عنه.

ما الدليل على فساد الزنا؟ قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾, فهذا النهي بمجرده دليل على فساده وإلا لما نهى الله تبارك وتعالى عنه, فالله لا ينهى إلا عن ما مفسدته خالصة أو راجحة, ولا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة.

ولذلك فالقول الصحيح كما قلنا: أن النهي يقتضي الفساد إن عاد النهي لعينه في العبادات وغيرها.

الدليل عل ذلك: أولًا: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ», فما نهى عنه الشرع فليس من أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو مردود على صاحبه والرد يقتضي الفساد.

أن الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها, فمن ذلك مثلًا قول ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَ: "لا يصح نكاحُ المُشرك", لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: 221], فاستدل بمجرد النهي وليس بدليل خارج, استدل به على أمرين: على التحريم وعلى فساد المنهي عنه.

وكذلك احتج الصحابة على فساد الربا بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ», ولأن المنهي عنه مفسدته راجحة وإن كان فيه مصلحة فمصلحته مرجوحة بمفسدته.

فالله لا ينهى إلا عن ما مفسدته خالصة أو راجحة ولا يأمر إلا بما مصلحته خالصة كالتوحيد أو راجحة كالجهاد في سبيل الله.

إذا جاء مع النهي قرينة تفيد البطلان فهذه القرينة تقتضي البطلان قولًا واحدًا ولا خلاف في ذلك.

وإذا اقترن مع النهي ما يفيد الصحة فهذا يقتضي الصحة ولا نتجاوز ذلك, يعني: النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن ثمن الكلب ونهى عن بيعه, فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَإِنْ جَاءَ يَطْلُبُ ثَمَنَ الْكَلْبِ فَامْلَأْ كَفَّهُ تُرَابًا», هذا باقي الحديث.

نهى عن ثمن الكلب أو نهى عن بيع الكلب هذا يقتضي فساد البيع, وهذا الثمن؟ جاء نص فيه بخصوصه: فالبيع حرام والثمن حرام, فهذا قولًا واحدًا لا اختلاف فيه حرام.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ», ما التصرية؟ أن يربط صاحبها ضرعها حتى يجتمع اللبن في هذا الضرع, فإذا رأى المشتري ذلك ظن أن

البهيمة مليئة باللبن فاشتراها, ثم يكتشف بعد ذلك أن الأمر بخلاف ذلك, هذا البيع باطل أم صحيح؟

أكمل الحديث: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَيْنَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا», فهذا يدل على أن البيع في أصله صحيح لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يأمره برد البيع وإنما جعل الخيار له, قال: «إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ», فهنا نهى ولكن هناك قرينة تدل على صحة الأمر مع النهي معه.

فقد دل قوله: «إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ», على صحة البيع مع أنه نهي عن التصرية لكنه نهي لا يقتضي الفساد, أما إذا كان النهي إلى أمر خارج فالصحيح: أنه لا يقتضي الفساد لأن الجهة منفكة.

يعني مثلًا: إنسان صلى في دار مغصوبة, اغتصب أرضًا وصلى فيها صلاة العصر, هذا خالف النهي لأن الأصل أن يصلي في داره وفي ملكه ولكنه صلى في ملك غيره, ولكن هل هذه المخالفة تقتضي فساد الأمر, يعني: فساد الصلاة؟ لا تقتضي فساد الصلاة, وهذه الصورة لا تدخل تحت القاعدة, لأن المنهي عنه هو الغصب لا الصلاة, هو جاء بالصلاة جاء بشروطها وأركانها فاستقبل القبلة وتوضأ قبل ذلك وستر العورة وصلى الصلاة كما كان يصليها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فالصلاة صحيحة, وأما الغصب فهذا أمر خارج , فيأثم على الغصب وتصح صلاته لأن الجهة منفكة.

إنسان صلى وستر نفسه بثوب من حرير - المأمور به في الصلاة أن يستر العورة بثوب طاهر طهارة حسية, هذا صلى بثوب من حرير؟ فالجهة منفكة, لماذا؟ لأن الثوب الحرير منهي عنه لذاته داخل الصلاة وخارج الصلاة, كما أن الغصب منهي عنه لذاته داخل الصلاة وخارج الصلاة فلا علاقة له بالصلاة, فيأثم على الثوب الحرير وصلاته صحيحة, فإذا عاد النهي إلى أمر خارج عن المنهي عنه فالراجح عدم الفساد مع الإثم فيما اقترفه من المعصية بسبب أن الجهة منفكة.

وكذلك في المعاملات- الذي يعقد العقد بعد النداء أو وقت النداء, هذا البيع صحيح أم غير صحيح؟ ننظر هذا البيع هل خالف شرطًا؟ المبيع موجود السيارة موجودة والثمن معلوم والتراضي موجود والبائع والمشتري معلومان, أركان البيع وشروطه توفرت, ماذا فعل؟ هناك مخالفة خارجة عن أصل البيع وهي تفويت الصلاة فيأثم على تفويت الصلاة والبيع صحيح, فهذا التفصيل هو الراجح في هذه المسألة.

دلالة المفهوم

ثم قال بعد ذلك: فهذا ما تقتضيه صرائح اللفظ. يعني: كل ما سبق من مباحث النص والمجمل والظاهر والعام والخاص والأمر والنهي هذا كله مستفاد من صريح اللفظ, فانتهى كلامه عن صريح اللفظ, ودلالة الأحكام الشرعية أو دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية لها طريقان:

الطريق الأول: المنطوق- وهو هذه الأمور التي ذكرها.

والطريق الثاني: المفهوم- وهو ما سنبدأ به إن شاء الله في الدرس القادم وهو باب المفهوم.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يستعملنا في طاعته وأن يعلمنا وأن يرزقنا العمل بما نعلم أنه ولي ذلك والقادر عليه.

بعد أن انتهى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الكلام عن صرائح اللفظ؛ عن المنطوق، عقَّب ذلك بالكلام عن المفهوم، فدلالة الكتاب والسُنة على الأحكام الشرعية لها طريقان:

الطريق الأول: وهو المنطوق.

والطريق الثاني: وهو المفهوم.

والمنطوق كما قلنا: هو الحكم الذي دلّ عليه اللفظ في محل النطق، وهذا ما سبق في النص والمجمل والظاهر والعام والخاص والأمر والنهي، فكل هذا من قبيل المنطوق، فإذا قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: 23]، ما منطوق هذه الآية؟ وما المعنى الذي قصده الشارع صراحةً من هذه الآية؟ تحريم التأفيف، فهذا يسمى منطوق الآية.

والقسم الثاني: وهو المفهوم- وهو ما يُفهم من غير منطوق اللفظ وإنما مما نبه عليه اللفظ، فإذا قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾، قلنا: المنطوق

تحريم التأفيف، ماذا يُفهم أيضًا من هذه الآية؟ يُفهم أن الضرب والسب من باب أولى، فنبَّه بمنع الأدنى على منع ما هو أولى منه، فهذا يسمى بالمفهوم.

والمفهوم أقسامه أربعة وهي: دلالة الاقتضاء, ودلالة الإشارة, ودلالة التنبيه, ودليل خطاب وهو مفهوم المخالفة، وهذه الأقسام سيأتي لها الكثير من الأمثلة.

قال: وأما المستفاد من فحوى الألفاظ وإشاراتها وهو (المفهوم) فأربعة أضرب.

المفهوم اسم مفعول من فُهِمَ، لأن اسم المفعول يُشتق من الفعل الذي لم يُسم فاعله بخلاف اسم الفاعل، فالمفهوم: اسم مفعول من الفعل فُهِمَ، والفهم: ما يُدرك من الكلام ويُستفاد منه.

ما المفهوم؟ قال: هو المستفاد من فحوى الخطاب. الفحوى: مأخوذة من الفعل فحا، يُقال: فحا بكلامه يفحو، أي: رمى إليه، ففحوى الكلام كما جاء في المصباح المنير معناه ولحنه، ويُقال: فحوى وفحواء، فهي بالقصر والمد، وهو ما يُتنسم من مراد المتكلم، ما يُستنبط من مراد المتكلم، وفحوى الشيء مضمونه ومرماه، وفحوى اللفظ ما أفاده اللفظ لا من صيغته.

وهذه الفحوى أربعة أضرُب، جمع ضَرب وهي كما قلنا:

- الاقتضاء
- والإشارة
- والتنبيه
- ودليل الخطاب

وهذا التقسيم ليس متفقًا عليه، فالمصنف تابع ابن قدامة هاهنا وجعل الاقتضاء والإشارة من قبيل المفهوم، ومن الأصوليين وهو الأغلب من يجعلها من قبيل المنطوق غير الصريح.

فأكثر الأصوليين على تقسيم المنطوق إلى: صريحٍ وغير صريح، الصريح ما مضى من الظاهر والنص والمجمل والأمر والنهي وغير ذلك، وغير الصريح هذه الأقسام التي معنا: الاقتضاء والإشارة وسيأتي معناها، يجعلون هذا من قبيل المنطوق ولكنه منطوقٌ غير صريح.

فيُقسِّمون المنطوق إلى: صريحٍ وغير صريح، ما الصريح؟ ما وضع له اللفظ ودلّ عليه بالمطابقة أو التضمن، وأقسام دلالات اللفظ: المطابقة والتضمن واللزوم:

- أما دلالة المطابقة فهي دلالة اللفظ على كل ما وُضع له، كدلالة الصلاة على الأقوال والأفعال المخصوصة المفتتحة بالتسليم والمختتمة بالتسليم، وكدلالة البيت على كل ما يحويه من سقف وجدران وغير ذلك.
- ودلالة التضمن أي دلالة اللفظ على جزء ما وُضع له كدلالة الصلاة على الركوع، أو السجود، أو القيام، ودلالة البيت على جزئه الذي هو السقف أو الجدار.
- دلالة اللزوم، أو الالتزام، والمراد بها ما يلزم من أمرٍ خارج، كدلالة الخلق على الخالق، والبيت على البناء، وهكذا.

وغير الصريح: ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام، سواءٌ كان هذا الالتزام من جهة العقل أو الشرع اختلفوا، هل دلالة اللزوم دلالة عقلية أم دلالة وضعية شرعية؟ اختلفوا.

والشارح هاهنا رجح ما مشى عليه المصنف فقال: وما مشى عليه المصنف أجود، أي: أنه جعل ذلك من دلالة المفهوم، لماذا؟ لأنهما –أي الاقتضاء والإشارة- يُفهمان من الكلام فهمًا ولم يُنطق بهما مطلقا.

أما الدلالة الأولى فهي دلالة الاقتضاء، والاقتضاء افتعال، فعندنا مقتضي- ومقتضى- واقتضاء، عندنا مقتضي- هذا اسم فاعل، ومقتضى- اسم مفعول، واقتضاء- هذا المصدر.

ما معنى دلالة الاقتضاء؟ الاقتضاء هو اللزوم، فمعنى هذه الدلالة: أن الكلام المذكور لا يصح إلا بتقديرِ محذوف، لابد أن نُقدِّر محذوفًا، وهذا هو المقتضى- اسم المفعول، فهناك معنى مزيد مُقدرٌ ضرورةً، لماذا؟ لأن الأمر يقتضي- ذلك، ما المقتضي- الحامل؟ المقتضي- على ذلك أو المقتضي- لذلك حتى يكون الكلام صحيحًا عقلًا أو شرعًا أو لصدق المتكلم، فلابد من تقدير هذا المعنى الزائد بسبب صدق المتكلم.

يعني: أضرب لك مثالًا: النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لما سلّم في ركعتين، ماذا قال ذو اليدين؟ قال: يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيت؟ النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: «كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ»، والنبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الصادقُ المُصدوق، فبعض ذلك كان ولا بد:

- إما أن يكون النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قد نسي
- وإما أن تكون الصلاة قد قُصِرَت.

لأن الصحابة صلوا مع النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ صلاة الظهر أو صلاة العصر- على الخلاف، صلوا هذه الصلاة أربعًا مع النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مرات عديدة.

فإذا صلاها ركعتين فإما أن تكون الصلاة قد قَصُرَت وإما أن يكون النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قد نسي- وسلَّم من ركعتين، فقال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ»، لابد أن نُقدر شيئًا في قول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ»، ما الذي يقتضيه المعنى لصدق النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؟ كل ذلك لم يكن **في ظني**، فلابد أن نُقدِّر (في ظني)، فهذه تسمى بدلالة الاقتضاء.

الاقتضاء كما قال هاهنا: وهو الإضمار الضروري لصدق المتكلم. اللام هاهنا للتعليل، لماذا يكون هذا الإضمار الضروري؟ لأجل صدق المتكلم، المتكلم صادق فلابد أن نُقدِّر شيئًا وأن نُقدِّر معنى زائدًا لنحمل كلامه على الوجه الذي يوَافق صدقه.

قال: مثل (صحيحاً) في قوله: (لا عمل إلا بنيّة). وهذا الحديث بهذا اللفظ لا يثبُت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإنما الثابت: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، ما الذي نُقدِّره في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»؟ إنما الأعمال الصحيحة بالنيات، لماذا؟ لأن الذي تكلم بذلك هو النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو الصادق، وقد تكون هناك أعمالٌ بغير نية, فلابد أن نُقدِّر قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو أن نزيد في قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنما الأعمال الصحيحة.

يعني: إنسان صلى مثلًا وليس في نيته أن يؤجر على ذلك هل يؤجر؟ لا، هل عمله صحيح؟ ليس بصحيح، لأنه لم يأت بالنية، فلما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، أي: إنما الأعمال الصحيحة بالنيات، فلا عمل صحيح إلا بنية، ولولا هذا التقدير لم يكن الكلام صِدقًا، لأن صور الأعمال كالصلاة والصوم يمكن وجودها بلا نية، فكان إضمار الصحة من ضرورة صدق المتكلم.

ومثله قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»، «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ».

نأتي للفظ الأول وإن كان اللفظ الثاني هو الثابت الصحيح: «إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»، ظاهر هذا اللفظ يدل على ماذا؟ يدل على عدم وقوع الخطأ والنسيان والإكراه في هذه الأمة، ألست تنسى؟ بلى أنت تنسى، ألست تُخطئ؟ أنت تُخطئ، فكيف يقول: «إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ عَنْ

أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»؟ إذًا: لابد من تقدير المحذوف، ما المحذوف؟ الإثم، إن الله رفع إثم الخطأ والنسيان عن هذه الأمة.

كذلك قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لا صيامَ لمن لم يُجمِّعْ الصيامَ منَ الليلِ»**، وهناك من يصوم بغير نيةٍ من الليل، هناك وجود فعلي لصيام بغير نيةٍ من الليل، إذًا: لابد أن نُقدِّر ماذا؟ لا صيام صحيح لصدق المتكلم.

والمثال الذي ذكرناه من قول ذي اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ»**، أي: في ظني.

دلالة الاقتضاء كذلك ضروريةٌ من أجل توقف صحة الكلام عليها شرعًا أو عقلًا، هو هنا قال: ليوجد الملفوظ به شرعاً. والأصح أن يُقال: لتوقف صحة الكلام عليها شرعًا أو عقلًا، يعني: لولا هذه الدلالة لما صح الكلام إما في الشرع وإما في العقل، وسنضرب مثالًا لكل واحد من هذين.

بالنسبة للشرع، قال الله عَزَّ وجلَّ: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 185]، لابد هاهنا من إضمار لفظ، ما هذا اللفظ؟ ومن كان مريضًا أو على سفرٍ **فأفطر** فعدةٌ من أيامٍ أُخر، فلابد من تقدير هذه اللفظة (فأفطر)، لماذا؟ لأن القضاء لا يكون إلا للمُفطر، فصحة الكلام الشرعي تتوقف على هذه اللفظة.

قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: 196]، إنسان كان مريضًا أو كان به أذى من رأسه واستمر على حجه وصبر على هذا الأذى, صبر ولم يحلق هل عليه فدية؟ ليس عليه فدية.

إذًا: لابد هاهنا كذلك من تقدير لفظة، أي: **فحلق رأسه** ففدية، فلابد من تقدير هذه اللفظة حتى تتم صحة الكلام شرعًا أو عقلًا، هناك إضمارٍ ضروري لأجل أن يوجد الملفوظ به عقلًا، يعني: يتوقف صاحب الكلام عليه من جهة العقل.

قال: مثل الوطءِ. قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء: 23]، فلابد من تقدير حُرم عليكم وطءُ أمهاتكم، وليس المحرم كل شيء من جهة الأم، النظر، المصافحة، المخالطة، هذا ليس محرمًا، يعني: هل يُفهم من الآية: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ يعني: مصافحة الأم؟ مس الأم؟ لا، لماذا؟ لأن التحريم متعلَقه فعل المُكلف، فالذي يحرُم على الرجل من جهة الأم وطء الأم، خاصةً أن هذه الآية جاءت في سياق ذكر المحرمات من النساء، فلابد من تقدير هذه اللفظة.

قال الله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة: 3]، ما الذي حُرِّمَ من الميتة؟ **أكلها**، فهنا كذلك يعود إلى صحة الكلام من جهة الشرع لا من جهة العقل، هذه الدلالة الأولى، إذًا: ما دلالة الاقتضاء؟ لابد من تقدير لفظةٍ ليصح الكلام شرعًا أو عقلًا أو لصدق المتكلم به.

النوع الثاني: وهو (الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه). دلالة الإيماء والإشارة بمعنى واحد، وقيل: يفترقان في المعنى، ولذلك ضرب لهما مثالين:

فالدلالة الأولى: تسمى بدلالة الإيماء، وهذه الدلالة مختصةٌ بفهم التعليل من السياق دون التصريح بهذه العلة، وهذا هو المراد من الإيماء، يقال أومأ إيماءً.

وأما دلالة الإشارة فالمراد بها: إشارة اللفظ إلى معنى غير مقصود من سياقه, لكن هذا المعنى لازم للمعنى الذي سيق الكلام من أجله.

إذًا: دلالة الإيماء تتعلق بالعلل، ولذلك ستأتي في باب القياس في مسالك العلة، وأما دلالة الإشارة فمعناها: أننا نفهم معنى زائدًا من اللفظ، اللفظ يشير إليه وإن كان اللفظ لم يُسق صراحةً من أجل هذا المعنى.

ضرب المثال على ذلك بالنسبة لدلالة الإيماء: بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، هذه الآية دلت بلفظها على وجوب قطع يد السارق والسارقة، قال: ﴿فَاقْطَعُوا﴾.

هل تعليل هذا الحكم نُصَّ عليه صراحةً اقطعوا أيديهما لأنهما سرقا أم جاء بقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾؟ لماذا جاء باسم الفاعل هاهنا؟ لماذا جاء بالمشتق دون الجامد؟ لأن الآية قد تأتي (والرجل والمرأة فاقطعوا أيديهما إن سرقا).

ما جاء بذلك, قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، فعبَّر بمشتق بدلًا من الجامد، لماذا؟ لأن المشتق يتضمن صفة وهذه الصفة هي العلة، تؤذن بأخذ الاشتقاق علةً له، فالحكم مقترنٌ بوصفٍ لو لم يكن هذا الوصف لتعليله لكان لغوًا, والله عَزَّ وَجلَّ يُنزه كلامه عن ذلك.

لماذا جاء بلفظة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾؟ لابد أن العلة في الوصف الذي تضمنه هذا المشتق.

مثله قول الله تبارك وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، ما قال: الرجل والمرأة، قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾، ليؤذن بماذا؟ أن الزنا هو علة الجلد.

مثال ثالث: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 13-14]، لماذا استحقوا النعيم؟ لبرهم، الأبرار جمع بار وهذا اسم فاعل يتضمن صفة، فلماذا استحقوا النعيم؟ لبرهم، ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾، لماذا استحقوا الجحيم؟ لفجرهم، فهذه تسمى بدلالة ماذا؟ دلالة الإيماء، إذًا: **دلالة الإيماء تتعلق بالعلل، ولا يُنص على العلة صراحةً.**

ما دلالة الإشارة؟ قلنا: إشارة اللفظ إلى معنى غير مقصود من سياقه، كمثل ماذا؟ قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: 187]، منطوق هذه الآية يدل على ماذا؟ المنطوق، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾، الجماع، منطوق هذه الآية يدل على إباحة إتيان الزوجة في ليلة الصيام في أي وقت من الليل إلى آخر جزءٍ منه، لأن كل ذلك يَصْدُق عليه ليلة الصيام، هذا هو المنطوق.

هذه الآية تشير إلى ماذا؟ تشير إلى صحة صوم من أصبح جُنُبًا، كيف تشير الآية إلى صحة صوم من أصبح جُنُبًا؟ لأن امتداد الإباحة يصل إلى آخر جزءٍ من الليل، وهذا يلزم منه أن يصبح الصائم جُنُبًا، لعدم الوقت الذي يتسع للاغتسال.

يعني: إنسان جامع امرأته إلى ما قبل آذان الصبح بخمس دقائق له ذلك؟ له ذلك، بدقيقتين؟ له ذلك، هل يستطيع أن يغتسل قبل الآذان في دقيقتين؟ لا يستطيع، فدلّ ذلك على صحة صوم من أصبح جُنُبًا، يعني: فلو لم يأت حديث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في أنه كان يُصبح جُنُبًا من غير احتلام ويصوم لاستدللنا بهذه الآية.

مثال آخر على دلالة الإشارة: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، وقال في آيةٍ أخرى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14]، الآية الأولى: أشارت إلى الحمل والرضاعة، فمدة الحمل والرضاعة كم؟ ثلاثون شهرًا، والآية الثانية: أشارت إلى مدة الرضاعة، ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾، فمن الآيتين نستطيع أن نقول: إن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وهذا استنباط علي بن أبي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، هل هذا الحكم مقصود من اللفظ من لفظ الآيتين؟ ليس مقصودًا من لفظ الآيتين وإنما هو من دلالة الإشارة.

النوع الثالث: وهو دلالة (التنبيه) أو مفهوم الموافقة. ويسمى كذلك بفحوى الخطاب وبلحن الخطاب، والمراد بدلالة الموافقة: أن يُفهم الحكم في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام. هكذا عرَّف دلالة الموافقة، وهذا التعريف يشمل مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

ولذلك لو أضفنا لهذا التعريف بأن يُفهم الحكم **الموافق** في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام، لو أضفنا هذا القيد لصار الحد صحيحًا لدلالة الموافقة.

ومعنى هذا الحد: أن حكم المسكوت عنه يُفهم من المنطوق بدلالة سياق الكلام لاشتراكهما في علة الحكم، وهذه العلة تُدرك بمجرد فهم اللغة دون حاجةٍ إلى بحثٍ واجتهاد.

لماذا سموه بمفهوم الموافقة؟ لأن المسكوت عنه موافق للمنطوق في الحكم، ومفهوم الموافقة:

- قد يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق،
- وقد يكون مساويًا له.

قد يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، كما قال: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾، فالضرب من باب أولى، لأنه نبَّه بمنع الأدنى على منع ما هو أولى منه.

هل هذا الأمر وهذا المعنى يحتاج إلى كثير اجتهاد واستنباط؟ لا يحتاج إلى كثير اجتهاد واستنباط وإنما يُدرك من غير بحث ولا نظر، وهذا هو النوع الأول من مفهوم الموافقة: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.

والنوع الثاني: وهو المساوي للمنطوق في الحكم، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [النساء: 10]، هذه الآية منطوقها يدل على تحريم أكل أموال اليتامى

بالباطل، المساوي في الحكم المسكوت عنه إحراقه وإتلافه، فلو أحرقه، لو أتلفه، لو أعطاه لغيره، هذا كذلك يتساوى مع حكم أكل مال اليتيم بغير حق.

هل دلالة مفهوم الموافقة من باب القياس أم من باب اللغة؟ هذا مما اختلف فيه أهل العلم، فقال الجزري وبعض الشافعية: هو قياس. إذًا: دلالة مفهوم الموافقة ليست دلالةً لفظية وإنما هي من قبيل القياس دلالة معنوية.

فهذا الحكم المسكوت عنه معلومٌ بالقياس لا بطريق النص، ففي آية الوالدين السابقة يُقاس الضرب على التأفيف بجامع الأذى في كلٍّ، هذا فيه أذى وهذا فيه أذى، فكما يحرُم التأفيف يحرُم الضرب، وهذا يسمى **بالقياس الجلي**، لماذا؟ لأن العلة واضحة جدًا.

وقال القاضي وبعض الشافعية: بل هو من مفهوم اللفظ فسبق إلى الفهم مقارناً.

وهذا هو القول الثاني، فالمسكوت عنه يسبق إلى الفهم مقارنًا للمنطوق، يعني: بمجرد ما تسمع، ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، الذي يقفز إلى الذهن مقارنًا له لا تضربهما، فهذا كذلك من قبيل ماذا؟ قالوا: وهذا من قبيل اللفظ، يعني: يُعرف باللغة لا يحتاج إلى قياس، وهذا هو قول الجمهور وهذا هو الراجح لقوة مأخذه.

والخلاف في المسألة خلاف لفظي، لماذا؟ لأننا لو قلنا: إنه من قبيل القياس فهو قياس جلي وليس بقياس خفي فيصح نسخه، لأن العلماء اختلفوا في الحكم المستنبط بالقياس هل يصح أن يُنسخ أم لا؟ لكنهم قالوا: لو كان القياس قياسًا جليًا فيصح أن يُنسخ, ولم يختلفوا في الحكم المندرج تحت دلالة اللفظ فهذا يصح أن يُنسخ، إذًا: الخلاف خلاف لفظي.

ولذلك قال: وهو قاطع على القولين. فسواءٌ قلنا: إن دلالته لفظية أو قياسية فهو يفيد القطع بنفي الفرق بين المسكوت عنه والمنطوق ولذلك يصح نسخه، ولذلك جاء في الحاشية عندكم قد ذكر بعض الأصوليين: أن الخلاف له فوائد:

منها: تجويز النسخ بمفهوم الموافقة عند من يقول: إن دلالته لفظية، ومنع جواز النسخ به عند من يقول: إنها قياسية، والصحيح: أن تسميته قياسًا لا يضر، وأن النسخ يجوز به إن كانت علته منصوصة، يعني: إن كانت من قبيل القياس الجلي فيصح كذلك النسخ به, فعاد الخلاف هاهنا إلى اللفظ لا إلى المعنى.

ثم قال بعد ذلك: الرابع: (دليل الخطاب). وهذا بابه طويل .

ذكرنا : إن المفهوم ينقسم إلى أضرب أربعة وهي: الاقتضاء والإشارة والتنبيه ودليل الخطاب.

تكلمنا عن الثلاثة الأولى وأما الرابع فقد قال فيه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الرابع: (دليل الخطاب) وهو مفهوم المخالفة. فهذا هو القسم الرابع يسمى بدليل الخطاب ويسمى بمفهوم المخالفة, يسمى **بدليل الخطاب** لأن الخطاب دال عليه أو لمخالفته **منظوم الخطاب**.

قال: كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عما عداه. هكذا عرَّفه: كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عما عداه. فمعنى ذلك: أن الحكم ينتفي عن الشيء الذي لم يُذكر, فإذا أثبت شيئًا لما ذكر فهذا يدل على نفي هذا المُثبت عن الحكم المسكوت عنه.

ولو قال في تعريفه: هو **ما خالف المسكوت عنه المنطوق في الحكم** لكان أوضح, يعني: قد قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في حديث القُلَّتين: **«إذا كانَ المـاءُ قُلَّتَينِ فلا يَحمِلِ الخَبَثَ»**, منطوق الحديث: أن الماء إذا بلغ قلَّتين فلا يحمل الخبث وما زاد على ذلك فمن باب أولى, ومفهوم الحديث: أن الماء إن قلَّ عن القلتين حمل الخبث سواءٌ تغير أم لم يتغير, هذا مفهوم الحديث.

هذا المفهوم لم يرد صراحة في اللفظ وإنما أخذناه من ماذا؟ أخذناه من المسكوت عنه فخالف المسكوت عنه المنطوق في الحكم.

كخروج المعلوفة بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «في سائمة الغَنَمِ زكاة». ما المقصود بالسائمة؟ السائمة هي التي ترعى بنفسها لا يتكلف صاحبها مؤنة رعايتها كأن تسرح في الجبال تطعم من الجبال أو غير ذلك, فهذه تسمى بالسائمة.

فهنا أضاف النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصفة إلى الموصوف, فقال: «في سائمة الغَنَمِ», أي: في الغنم السائمة الزكاة, هذا منطوق الحكم, مفهومه ماذا؟ أن الغنم إن لم تكن سائمة فليس فيها زكاة.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ», إن كان الإنسان غنيًا وعليه دين وجاء صاحب الدين ليطالبه بهذا الدين فماطل فهذا ظلمٌ منه يُحِل عرضه وماله كما جاء في الحديث, هذا منطوق الكلام ومنطوق الحديث.

مفهوم الحديث: أنه إن لم يكن غنيًا فمطله ليس بظلم, لماذا؟ لأنه ليس عنده ما يؤديه, ولذلك أمرنا ربنا تبارك وتعالى بإنظاره, قال: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 280], فهذا الذي يسمى بمفهوم المخالفة.

ما حجية مفهوم المخالفة؟

قال: وهو حجة عند الأكثرين. هو حجة عند جمهور العلماء, خالف في ذلك أبو حنيفة فقال: إنه ليس بحجة, والجمهور له أدلة وأبو حنيفة له أدلة.

أما أدلة الجمهور فهي:

- أن كبار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وكبار التابعين وأئمة اللغة أخذوا بمفهوم المخالفة, أما كبار الصحابة: فقد ورد عن يعلى بن أُمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قلت لعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 101], فقد أمِن الناس, فقال:

"عجِبتُ مما عجِبتَ منه", لماذا؟ لأن الآية مقيدة: إن خفتم أن يفتنكم الناس فلا جناح عليكم أن تقصروا الصلاة, أن تصير الصلاة الرباعية ركعتين.

وقد أمن الناس فقال: سألت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعجبتُ مما عجبتَ منه, فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ», الشاهد: أن عمر لما سأل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخذ بمفهوم المخالفة أن الخوف ليس موجودًا الآن, فأخذ بمفهوم المخالفة: إن لم يكن الخوف موجودًا الآن, إذًا: زالت الرخصة ولابد من أن نُتم الصلاة.

هل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غلَّطه في الأخذ بمفهوم المخالفة؟ لا, بل أقرَّه على هذا الفهم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ولكن بيَّن له أن بقاء الحكم صدقة من الله تبارك وتعالى.

كذلك احتج أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث, والقاسم من أئمة اللغة, في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ», يعني: إذا كان الغني الواجد معه المال وماطل فهذا يُحِل شِكايته عند القاضي ويُحِل عقوبته, فاستدل بمفهوم المخالفة لهذا الحديث: على أن غير الواجد لا سبيل للطالب عليه بحبسٍ ولا غيره حتى يجد ما يقضي, فاستدل بمفهوم المخالفة.

- وأما اللغة: فإن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن بلسان عربي مبين, وكان مما أنزله قيودًا لبعض الألفاظ والتراكيب, فلو أهملنا هذه القيود لصار في كلام ربنا تبارك وتعالى العبث والحشو الذي لا يُفيد, فلابد أن يكون لهذه القيود فائدة، ولابد أن تكون مذكورة كذلك لفائدة, ما هذه الفائدة؟ تخصيص الحكم بالمذكور ونفيه عما عداه.

ولو كان المذكور مساويًا للمسكوت عنه في الحكم للزم أمران باطلان, يعني: لو كان هذا القيد عديم الفائدة لزم من ذلك أمران باطلان.

أما الأمر الأول: فهو العدول عن الأخصر لا لفائدة، إذًا: لماذا طالت الآية؟ ولماذا جيء بهذا الكلام؟ وقد قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على سبيل المثال، قال في الغنم: «إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ»، ولم يذكر السائمة، فلماذا ذكر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السوم في حديث آخر؟ لابد أن ذكر السوم له فائدة وهو إثبات الحكم في السوم ونفيه عما عداه.

وأما الباطل الثاني: فهو أن تخصيص أحدهما بالذكر مع استوائهما في الحكم ترجيحٌ بلا مرجح، إذ ليس ذكر السائمة أولى من ذكر المعلوفة، يعني: النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في الحديث في الغنم: «إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ، فَفِيهَا شَاةٌ»، لم يذكر السائمة، وقال في الحديث الآخر: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ»، فقيَّد ذلك بالسوم.

لماذا خصَّ الحديث الثاني بالسوم دون الحديث الأول؟ إذًا: لابد من فائدة، ولابد أن يكون الترجيح بين الحديثين وحمل المطلق على المقيد لابد أن يكون بناءً على هذا القيد الذي ذكره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإلا كان الترجيح بلا مرجح، هذا هو قول الجمهور.

وأما أبو حنيفة: فقد خالفهم في ذلك، وقال:

- إن ما خرج عن المنصوص عليه يبقى مسكوتًا عنه حتى يأتي دليلٌ آخر دليلٌ خارج، فنأخذ الحكم من المنصوص ومن المنطوق، وأما ما سكت عنه النص (وهو دليل المخالفة) فهذا لا يُعمل به وإنما يؤخذ من دليلٍ آخر.

واستدلوا على ذلك ببعض الحُجج التي ليس فيها دليل، كقول الله تبارك وتعالى في الأشهر الحُرُم: ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ﴾ [التوبة: 36]، فقال: لو أعملنا دليل المخالفة فمعنى ذلك: أن ظلم النفس يجوز في غير الأشهر الحُرُم.

- كذلك قالوا: هذه القيود التي يُقيد بها النص فوائدها كثيرة جدًا لا تقف على مفهوم المخالفة، فلا نستطيع أن نجزم بفائدةٍ دون فائدة، يعني: لماذا جزمنا

بمفهوم المخالفة دون غيره من الفوائد؟ وبالتالي أبطلوا العمل بمفهوم المخالفة.

ولاشك أن قول الجمهور أقوى وأرجح، لأن مُدللٌ عليه بالكتاب والسُنة وكذلك بقول أئمة اللغة أو بلغة العرب.

وأما ما استدلوا به من قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: 36]، فلا حُجة فيه، لماذا؟ لأن الله تبارك وتعالى بيَّن أن الظلم لا يجوز أبدًا لا في الأشهر الحُرُم ولا في غيرها، وشرط إعمال دليل المخالفة ألا يأتي دليلٌ يخالفه، فإن جاء دليلٌ يخالفه أقوى منه فالعمل بهذا الدليل.

هل دليل المخالفة على درجةٍ واحدة؟ لا، درجاته كثيرة، ذكر منها المصنف هاهنا ست درجات, وأوصلها الآمدي في الإحكام لعشرة أقسام، فزاد على ما ذكره المصنف هاهنا: مفهوم الحصر بـ(إنما), ومفهوم (الاستثناء), ومفهوم (حصر المبتدأ في الخبر), ومفهوم (الاسم المشتق الدال على الجنس)، زاد أقسامًا أربعة على هذه الأقسام، وهي أقسامٌ داخلةٌ في الستة المذكورة، فهذه الزيادة التي زادها الآمدي تفريع، فمدار الأقسام كلها على هذه الأقسام.

هذه الأقسام مُرتبةٌ في القوة من الأعلى إلى الأدنى، فأعلى درجات مفهوم المخالفة: (مفهوم الغاية). وحرف الغاية: إلى وحتى- فهذان الحرفان يفيدان الغاية، يعني: إذا قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، فغاية الصيام أن يصل إلى الليل، فلا صيام إذا دخل الليل، وحتى قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾

[البقرة: 187]، فغاية إباحة الطعام والشراب طلوع الصبح، فـ **حتى** و**إلى** تفيدان الغاية.

فقول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، هذا فيه دلالة على ماذا؟ على أن الصيام حدُّه وغايته إلى الليل، وأن الحكم المخالف لذلك وهو ما بعد (حتى) لا يدخل فيما قبل (حتى)، فليس الليل محلًا للصيام، فيثبت نقيض ذلك الحكم بعد الغاية، فإذا كان النهار محل للصيام كان الليل غير محل للصيام.

حتى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، هذا يدل بمفهوم المخالفة على تحريم الطعام والشراب بعد الغاية، ما الغاية؟ طلوع الصبح أو طلوع الفجر، ويدل على جواز تناول المُفطرات بدخول الليل بعد الإمساك عنها طوال النهار، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ﴾ [الحجرات: 9]، مفهوم المخالفة: أنها إن فاءت لا يحل قتالها.

قال الله عَزَّ وَجلَّ في المطلقة ثلاثًا قال: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: 230]، مفهوم المخالفة: أنها إن نكحت زوجًا غيره وذاقت عُسيْلته وطلقها جاز له أن تنكحه مرةً أخرى، يُشترط في المطلقة ثلاثًا: إن نكحت غير زوجها الأول أن يبني بها ولا يُكتفى بالعقد، مذهب الجمهور: العمل بمفهوم المخالفة بمفهوم الغاية.

وأنكره بعض منكري المفهوم. والصواب اعتباره، لأن الله لما قيّد الخطاب بحرف الغاية دلّ ذلك على انتفاء الحكم عما وراء هذه الغاية ولا دليل مع هؤلاء الذين أنكروا، وهذا كذلك يصح من جهة اللغة.

يعني: لو قال الشيخ لتلميذه: أطعم الطلاب إلى وقت الظهر، فمعنى ذلك: أن التلميذ لا يلزمه أن يُطعم الطلاب بعد وقت الظهر، ولو كفَّ عن إطعامهم بعد الظهر

لما كان للشيخ أن يلومه ولما كان له أن يعاقبه وأن يذمه، لماذا؟ لأن هذا هو المفهوم من لغة العرب.

الثاني: (مفهوم الشرط). وهذه هي الدرجة الثانية، والمراد بالشرط هاهنا: الشرط اللغوي، وهو ما كان بـإن أو إحدى أخواتها، كقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: 6]، منطوق الآية ماذا؟ وجوب الإنفاق على المرأة المطلقة الحامل، فإذا طلق الرجل امرأته وكانت حاملًا فواجبٌ عليه أن ينفق عليها.

قال: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ﴾، يعني: وإن كن حوامل، فالاسم الموصول وصِلته في قوة ماذا؟ المشتق، كأن الله قال: وإن كن حوامل فانفقوا عليهن، فدلّ ذلك على أن علة الإنفاق الحمل.

مفهوم المخالفة: أن النفقة لا تجب للمعتدة غير الحامل، وهذا في الطلاق البائن، الإنسان إذا طلق امرأته طلاقًا بائنًا لا رجعة فيه وكانت حاملًا فواجبٌ عليه أن يُنفق عليها، وأما إن كان طلاقًا رجعيًا فسواءٌ كانت حاملًا أو غير حامل فواجبٌ عليه أن يُنفق عليها لأنها امرأته طالما أنها في العدة، فالكلام هنا عن المرأة التي طُلقت طلاقًا بائنًا.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5]، (هذا هو مفهوم الشرط بـإن), فالله عَزَّ وَجلَّ شرط في تخلية سبيلهم إقامتهم الصلاة ويؤخذ من مفهوم الشرط مفهوم المخالفة: أنهم إن لم يقيموا الصلاة لم يُخل سبيلهم، وهذا كذلك أنكره بعض الأصوليين، والصواب كما قلنا: إعماله، وهذا الذي دلّ عليه الشرع ودلت عليه كذلك اللغة، وإنكاره مجرد تحكم لا دليل عندهم على إنكاره.

قال المصنف: أنكره قوم

وهذ قول أكثر الحنفية والغزالي والآمدي، وذلك أن انتفاء الشرط لا يلزم منه انتفاء الحكم، بل هو باق على ما كان عليه قبل تعلقه بالشرط، وقد يتعلق الحكم بشرطين، فإن انتفى أحدهما، لا يلزم من ذلك انتفاء الآخر. والصواب قول الجمهور لقوة دليله، وكذلك لأن التعليق بالشرط معلوم في لغة العرب التي نزل بها القرآن كما مضى، والأصل الاكتفاء بشرط واحد لاستقلاله بالتأثير، فإن جاء شرط آخر دل على اعتباره .

قال: الثالثة: (مفهوم التخصيص) وهو أن تُذكر الصفة عَقِيب الاسم العام في معرض الإثبات والبيان. والمقصود بالصفة هاهنا: ما هو أعم من عُرف النحويين، فيُقصد بالصفة هاهنا: الحال والجر والمجرور وكل مُقيد فهو في عُرف الأصوليين صفة، فما مفهوم التخصيص؟ أن تذكر الصفة عَقِيب الاسم العام.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فِي الْغَنَمِ»، الغنم اسم عام ألف ولام، ثم قال: «فِي الْغَنَمِ السَائِمَةِ»، فذكر الصفة عقيب الاسم العام في معرض الإثبات والبيان، يعني: كأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوضح ويُبين ما الذي تجب فيه الزكاة؟ فخصص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذا الاسم العام بهذه الصفة، فدلّ ذلك على انتفاء الحكم إن انتفت الصفة.

وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ»، هذه هي الصفة هنا، «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ»، يعني: إنسان باع النخل بأصوله، يعني: باع النخلة نفسها وليس الثمرة التي عليها، هذه الثمرة التي أبَّرها صاحبها ووضع فيها الطلح، هذه الثمرة لمن؟ للبائع إلا أن يشترط المبتاع، فإذا قال المبتاع: أن سأشتري أصول النخل بما عليها من الثمر، فله ما اشترط.

فمعنى ذلك: أن النخل إن لم يكن قد أُبِّر، فمعنى ذلك: أن الثمرة تكون للمشتري، وهو كذلك حجة. وهو كذلك حجة عند جمهور أهل العلم.

قال: ومثله أن يثبت الحكم في أحد فينتفي في الآخر. كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»، فهذا يُلحق بتعقيب ذكر الاسم العام بصفةٍ خاصة, وهو تقسيم الاسم أو الصفة إلى قسمين، وتخصيص كل قسمٍ منهما بحكم, ثم نفي حكم كلٍ منهما عن الآخر بطريق المفهوم.

هذا الحديث خصَّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأيم بحكم والبكر بحكم، المفهوم أن ما حكم به للأيم لا يكون للبكر، وما حكم به للبكر لا يكون للأيم.

من أين أخذنا هذا المفهوم؟ من هذا التقسيم الذي قسمه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإلا فلو كان المفهوم غير معمولٍ به في هذا التقسيم لجمعهما النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حكم واحد، فقال هاهنا: «الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»، يعني: تُبِينُ عن نفسها وتقول: أرضى بهذا ولا أرضى بهذا.

«وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ»، فخصَّ البكر بالاستئذان فدلّ على نفيه في الأيم، إذن البكر صماتها لا تتكلم لأنها حيية، هذا كان في الماضي الله المستعان!!، فدلّ على نفيه في الأيم، والمراد بالأحقية: أنها أحق بالرضا فلا تُزوج حتى تنطق بالإذن، وهذا كذلك حُجة عند جمهور أهل العلم.

الرابعة: (مفهوم الصفة) وهو تخصيصه ببعض الأوصاف التي تطرأ وتزول. هذه هي الدرجة الرابعة: أن يُخصص الحكم ببعض الألفاظ التي تطرأ وتزول، يعني: ليست لازمةً للموصوف مثل: الغنى، الغنى يطرأ ويزول، يأتي ويذهب، السوم يأتي ويذهب، الغنم اليوم سائمة غدًا معلوفة، فهذا يطرأ ويزول، هذا معنى: الصفة التي تطرأ وتزول، فهذا كذلك يُعمل فيه مفهوم المخالفة.

كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ»، فهنا خصصه بالنعت، وكقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ»، هنا بالمضاف، وكقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ»، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾

[البقرة: 187]، أي: حال كونكم عاكفين في المساجد، فهذا كله تخصيص ببعض الصفات، لكن هذه الصفات تطرأ وتزول، فهذه كذلك يُعمل فيها مفهوم المخالفة.

ثم قال الشارح هاهنا كلامًا مهمًا نقرأه قال: واعلم أن ذكر مفهوم التخصيص ثم مفهوم الصفة تفرَّد به بعض الأصوليين وكأنهم نظروا إلى اختلاف الرُتبة، لأن مفهوم التخصيص أقوى مرتبةً من مجرد ذكر الوصف، وهذا الذي مال إليه الغزالي في المستصفى والآمدي في الإحكام وكذلك المرداوي في التحبير، فهؤلاء يميلون إلى أن مفهوم التخصيص أقوى مرتبةً من مجرد ذكر الوصف الذي هو مفهوم الصفة في المرتبة الرابعة.

قال: والأكثرون يعتبرون الأول من مفهوم الصفة، يعني: يجعلونها قسمًا واحدًا ولا يجعلونه نوعًا مستقلًا، قال: وهذا هو الظاهر من حيث إن كلًا منها مفهوم صفة.

ولذلك لو نظرت إلى الأمثلة التي ذُكرت في القسم الأول تجدها نفس الأمثلة التي ذُكرت في القسم الثاني، وعلى هذا فالأمثلة واحدة، والفرق بينهما على الأول: أن مفهوم التخصيص يذكر الاسم العام ثم تُذكر صفته بعد، ومفهوم الصفة يُسند الحكم إلى نفس الصفة ولا يُذكر الاسم العام، فكأنه من قبيل المجاز.

قال: وبه قال جُلّ أصحاب الشافعي. أي: بمفهوم الصفة، فهو حُجة عند هؤلاء كما أنه حجة عند الحنابلة، ودليلهم ما تقدم من الأمثلة.

وكذلك ما جاء عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ مَاتَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ»، أين التقييد هنا؟ يشرك بالله شيئًا، قال ابن مسعود: وقد فهم المخالفة في ذلك (مفهوم المخالفة) وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، وهذا يدل على أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول بالمفهوم.

قال: واختار التميمي أنه ليس بحُجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

احتجوا على ذلك بماذا؟ احتجوا على ذلك بأمرٍ عجيب، قالوا: لما قال النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ»، هذا يحتمل أن المعلوفة لم تخطُر للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى ينفي وجوب الزكاة عنها، وحينئذٍ لا يكون قصد المتكلم نفي الحكم عن المسكوت عنه ظاهرًا، هذا كلام باطل، لماذا؟ لأن هذا تشريع من قِبَل الله عَزَّ وَجلَّ، ﴿ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى ﴾ [طه: 52]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [مريم: 64]، ولذلك كما قلنا: هذه القيود معمولٌ بها على الصحيح من أقوال أهل العلم.

قال: الخامسة: (مفهوم العدد) وهو تخصيصه بنوع من العدد. كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ»، يعني: في الرضاعة في عدد المصَّات التي تُحرِّم، قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بعض الأحاديث: «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ»، أو «وَالْمَصَّتَانِ»، فهذا يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدًا كان أو ناقصًا، يعني: لو أن الشرع خصص وقيّد الحكم بعدد معين فالحكم ينتفي عن هذا العدد زيادةً ونقصانًا إن أعملنا مفهوم العدد.

يعني: قال: «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّتَانِ»، فمعنى ذلك: أن الثلاثة تُحرم، لكن جاء حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليُبين أن التحريم يكون بخمس رضعاتٍ مشبعات.

إذًا: لو لم يكن هناك حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لقلنا: الثلاثة تُحرم إعمالًا لمفهوم المخالفة، فلما جاء النص أعملنا النص ولم نُعمل مفهوم المخالفة.

قلنا: متى نُبطل مفهوم المخالفة؟ إذا جاء نصٌ يُعارض ذلك، أو إن خرج ذلك مخرج الغالب، أو إن كان جوابًا عن سؤال، هذه الأمور ستأتي في آخر هذا المبحث.

قال هاهنا: كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ»، وبه قال مالك وداود. يعني: أهل الظاهر، وبعض الشافعية خلافاً لأبي حنيفة وجل أصحاب

الشافعي. حجة من قال به؟ أن العدد وصفٌ في المعنى للمعدود، فكان كالصفة في الحجية، لأن العدد هنا بمنزلة الصفة فيُعمل به كما عُمِلَ بالصفة.

وأما القول الثاني كما قلنا: فهو قول أبي حنيفة وجُلّ أصحاب الشافعي، فقالوا: مفهوم العدد ليس بحجة، لأن تعليق الحكم بعددٍ معين لا يدل على حكم في الزائد أو الناقص، الزائد أو الناقص مسكوت عنه، إذًا: لا حكم له، ويستدلون عليه أو له بدليل آخر، قالوا: لأن العدد في معنى اللقب, وسيأتي مفهوم اللقب، والصحيح: القول الأول وهو قول الجمهور.

قال الشوكاني: والعمل به معلومٌ من لغة العرب ومن الشرع إلا إن كان ظاهرًا أن العدد هاهنا لا مفهوم له.

كما قال الله عَزَّ وَجلَّ للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80]، فالعدد هاهنا لا مفهوم له.

ولذلك قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لو علمت أن الله تبارك وتعالى يغفر لهم بعد السبعين لاستغفرت لهم)، فالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعلم أن قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، ليس مفهوم العدد مرادًا هاهنا وإنما أُريد به التكثير، فالعدد هاهنا لا مفهوم له.

قال: السادسة: (مفهوم اللقب) وهو أن يخص اسمًا بحكم. سواءٌ كان هذا الاسم علمًا أو اسم جنس أو اسم جمع، يخصه بحكم فهذا لا مفهوم له، يعني: لا يعني انتفاء الحكم عن غيره، قال الله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: 29]، هل هذه الجملة لها مفهوم مخالفة؟ لو أعملنا مفهوم المخالفة لهذه الجملة لكفرنا، لماذا؟ لأن هذا يعني

نفي الرسالة عن غير محمد صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فكل من سبق محمد صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فليس برسول، فهذا يسمى بمفهوم اللقب.

فمفهوم اللقب مراده: أن يخص اسمًا، ما هذا الاسم؟ أن يكون علمًا أو اسم جنس كما في الأصناف الربوية، يعني: النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ»، هذه أسماء أجناس، أسماءٌ جامدة، لو أعملنا مفهوم المخالفة في هذه الأسماء لقلنا بما قال به الظاهرية، ماذا قال الظاهرية؟ قالوا: الربا لا يجري في غير هذه الأجناس فأعملوا مفهوم المخالفة في اللقب في هذه الأجناس.

أما جمهور أهل العلم فقالوا: مفهوم اللقب لا يُعمل به ولا يُفهم منه نفي الحكم عما سواه، فهذا الذي يُقصد بمفهوم اللقب.

قال: أنكره الأكثرون وهو الصحيح. الصحيح: أن الأصل فيه عدم الإعمال (مفهوم اللقب)، ثم قال: لمنع جريان الربا في غير الأنواع الستة. لأننا لو أعملناه لمنعنا جريان الربا في غير هذه الأنواع ولا ما صح القياس عليها.

وهذا القول كما قلنا هو الصحيح ولا دليل من الشرع ولا من اللغة على اعتباره إلا إذا دلَّ الدليل على اعتباره وهذا يكون نادرٌ جدًا، والأصل عدم الإعمال.

ولذلك توسط **الزركشي**- في البحر المحيط في مفهوم المخالفة قال: التحقيق في مفهوم المخالفة ما قاله ابن دقيق العيد: ضابط العمل بمفهوم المخالفة، أنه ليس بحجة إذا لم يوجد فيه رائحة التعليل، يعني: لو لم نجد فيه رائحة التعليل فليس بحجة، فإن وُجد كان حجة.

كما قال النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا اسْتَأْذَنَتِ امْرَأَةُ أَحَدِكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعْهَا»، أين اللقب في حديث النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ المسجد، «إِذَا اسْتَأْذَنَتِ امْرَأَةُ أَحَدِكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعْهَا»، المسجد- هذا اسم جنس، هل

هاهنا من الممكن أن نُعمل مفهوم المخالفة اعتمادًا على مفهوم اللقب؟ نعم، كيف؟ قال: فيُحتج به أن للزوج أن يمنعها إذا استأذنته لغير المسجد، مع إن كلمة: (المسجد) هذا لقب اسم جنس ومع ذلك يُعمل به هاهنا، لماذا؟ لأن وجدنا فيه رائحة التعليل.

ما التعليل؟ يقول: لأن تخصيص عدم المنع بالخروج إلى المسجد قد اشتمل على معنى مناسب وهو كونه مَحِلًا للعبادة بخلاف غيره، فلا يقال: إنه مفهوم لقب لا يُعمل به، لوجود التعليل فيه.

إذًا: الضابط في ذلك لو شممنا رائحة التعليل ووجدنا علةً مناسبة أعملنا مفهوم المخالفة حتى في مفهوم اللقب، وإن وجدنا خلافَ ذلك فالأصل أنه لا يُعمل به.

ثم ذكر الشارح بعد ذلك: شروطًا للعمل بمفهوم المخالفة وهي مهمة جدًا، وهذه الشروط كما في كتب **الأصول يجمعها ضابطٌ واحد، ما هذا الضابط؟ ألا يظهر لذكر المخصوص بالذكر فائدة سوى إرادة تخصيصه بالحكم ونفيه عما عداه.**

- ألا يوجد دليل خاص في المحل الذي يثبت فيه مفهوم المخالفة، قلنا: لو وجد دليل خاص فالأصل العمل بهذا الدليل.

قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾ [البقرة: 178]، فمفهوم المخالفة: عدم قتل الذكر بالأنثى، لأنه قال: ﴿ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾، لكن جاءت نصوص أخرى تُبين وجوب القصاص بين الذكر والأنثى، كقول الله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: 45].

وكحديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ في الجارية التي رض اليهودي رأسها بالحجر فقتلها، فقيل لها: من قتلك؟ فلان، فلان، فلان، فلما ذكروا اليهودي أشارت وماتت،

فقتلوا اليهودي بها، فهذا يدل على عدم إعمال مفهوم المخالفة في هذه الآية لوجود النص.

- ألا يكون القيد خرج مخرج الغالب: كقول الله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: 23]، فتقييد تحريم الربيبة (وهي ابنة الزوجة) بكونها في حِجْر الزوج لا يدل على أنها تكون حلالًا إن لم تكن في حِجْره، لماذا؟ لأن الغالب أن ابنة الزوجة تكون مع أمها.

وكذلك قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: 130]، لأن هذا كان الغالب في الجاهلية، أنهم كانوا يأكلون الربا المركبة، الفائدة المركبة كما هي موجودة في البنوك الآن، هذا يسمى بأكل الربا أضعافًا مضعفة، فليس معنى ذلك: أن الإنسان إذا اقتصر على قليل من الربا أن ذلك يجوز له؟ لا، لأن القيد خرج مخرج الغالب.

- ألا يكون خرج مخرج الجواب عن سؤال معين: لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُجيب على قدر حاجة السائل فلا مفهوم له، كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى»، فهذا الحديث لا مفهوم له في صلاة النهار، يعني: لا يقال: صلاة النهار ليست مثنى مثنى، إعمالًا لمفهوم المخالفة، لأن الحديث جاء جوابًا عن سؤالٍ عن صلاة الليل خاصة، وقد جاء في بعض الأحاديث قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلَاةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنَى مَثْنَى»، ولكن هناك خلاف بين أهل العلم في شذوذ أو ثبوت هذه الزيادة: «وَالنَّهَارِ».

- ألا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره: فإن قصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره فلا إعمال لمفهوم المخالفة، كقول الله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة:

236]، وقال: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: 241].

هل يُعمل مفهوم المخالفة أن غير المحسن وغير المتقي يسقط عنه هذا الحكم؟ لا، بل هو يُلزم بهذا الحكم أولى من المتقي والمحسن، لأن المتقي يَحمِله إحسانه على العمل بهذا الحكم، إذًا: هذا لا يُعمل فيه بمفهوم المخالفة، لماذا؟ لأن الشارع قصد تهويل الحكم وتفخيم الأمر: إن كنتم محسنين وأردتم الإحسان فعليكم أن تفعلوا كذا.

- ألا يكون القيد أُريد به إفادة التكثير والمبالغة: كما قال تعالى: ﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾، فالعدد هاهنا لا مفهوم له وإنما أُريد به المبالغة.
- كذلك ألا يقصد بالسياق التنبيه على معنى يصلح للقياس عليه بطريق المساواة أو الأولوية: يعني: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْفَأْرَةُ»، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ».

هل مفهوم العدد هاهنا يُعمل به ويُقال بمفهوم المخالفة؟ لا، لماذا؟ لأن العلة هاهنا واضحة كمفهوم اللقب، إذا استشعرنا العلة جاز لنا أن نُعمل مفهوم اللقب، ما العلة هاهنا؟ الأذية، فكل ما يساوي هؤلاء في الأذية أو يزيد عليهن فإنه يُقتل كذلك.

النسخ

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثم الذي يرفع الحكم بعد ثبوته: (النسخ).

بعد أن انتهى المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مما يتعلق بدلالات الألفاظ جاء بباب النسخ، فجاء بهذا الباب بعد ذكر ما يتعلق بدلالات الألفاظ؛ لأن النسخ يُخالفها، في أن كل ما مضى في إثبات الحكم، الأمر والنهي والعام والخاص هذا في إثبات الحكم، والنسخ في رفع الحكم فهما متقابلان، ولذلك جاء بالنسخ بعد هذه الأمور، وهذا يبين لنا أن علماءنا رحمهم الله ما كانوا يرتبون كتبهم هكذا اتفاقا، وإن كانت خطواتهم مقصودة لأغراض وعلل معينة.

قال: ثم الذي يرفع الحكم بعد ثبوته: (النسخ) وأصله الإزالة. النسخ في **اللغة**: مداره على النون والسين والخاء وهو بمعنى: الإزالة أو النقل، يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الأثر، يعني: أزالت أثر السير، وأزالت الشمس الظل، وهو كذلك بمعنى: النقل، تقول: نسخت ما في الكتاب، أي: نقلته، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29].

وأما في **الاصطلاح**: فهو رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدمٍ بخطابٍ متراخٍ عنه.

هكذا حدَّه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطابٍ متراخٍ عنه.

ومن هذا الحد يتضح لنا أمور:

أولًا: قوله: رفع الحكم. فهذا فيه بيان الفرق بين النسخ والتخصيص، وقد مضى التخصيص، فالنسخ: رفع لجميع مدلول اللفظ بحيث يبقى الحكم بمنزلة ما لم يُشرع البتة، يعني: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65]، يعني: الواحد أمام العشرة، في الآية التي بعدها قال: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 66]، إذًا: الواحد أمام الاثنين، كأن الآية الأولى كأنها لم تُشرع حكمها لم يُشرع البتة،

فهذا معنى النسخ، وأما التخصيص: فهو رفع لبعض ما تناوله اللفظ، فلابد أن يبقى من العام شيء.

قال: رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدمٍ. إذًا: الحكم الذي رُفع ثابت بماذا؟ بخطاب متقدم بآية أو حديث، وهذا فيه أن رفع حكم البراءة الأصلية أو رفع حكم المسكوت عنه لا يسمى نسخًا كتحريم الربا، حرم الله الربا بعد أن لم يكن محرمًا، هذا يسمى نسخًا؟ لا يسمى نسخًا لأن عدم تحريم الربا لم يكن ثابتًا بخطاب وإنما هذه كانت براءة أصلية، كان حكمًا أو أمرًا مسكوتًا عنه.

وكعدم وجوب الصلاة والصيام، يعني: لما قال: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: 43]، هل هذا يسمى نسخًا؟ لا يسمى نسخًا لأن الأصل براءة الذمة، فنسخ ما كان في براءة من براءة الذمة لا يسمى نسخًا وإنما النسخ يكون لحكم ثابت بخطابٍ متقدم، وهذه الأمور لم تثبت بخطابٍ شرعي.

رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطابٍ متأخر (بخطابٍ بخطاب)، وهذا فيه أن الناسخ والمنسوخ سمعيان فلا مدخل للعقل أو القياس أو الحس في النسخ، وهذه الأمور سبق أنها من المخصصات، قال تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ﴾ [الأحقاف: 25]، هذا تخصيص الحس، ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد: 16]، قالوا: وهذه الآية فيها تخصيص بالعقل لأن العقل قطع أن الله لا يدخل في عموم هذه الآية، هذا قول بعض العلماء وإن كان القول الراجح أن هذا عام أُريد به الخصوص.

وأما الناسخ والمنسوخ فلابد أن يكونا سمعيين، فلا يمكن أن تُنسخ الآية أو الحديث بالعقل أو بالحس أو بالقياس أو بالإجماع.

قوله: بخطابٍ متقدمٍ بخطابٍ متأخر- هذا فيه كذلك مفارقة النسخ للتخصيص، ففي التخصيص جواز مقارنة المخصص للعام, أن يأتي معه في سياقٍ واحد، قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: 97]، هذا هو العموم، قال: ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾، بدل بعض من كل فهذا مخصص.

أكرم الطلاب إلا عليًا- أكرم الطلاب: هذا عام، إلا عليًا: هذا مخصص جاء في سياقٍ واحد، أما النسخ لابد أن يكون هناك خطاب متقدم ثم يأتي بعده الخطاب المتأخر لينسخه، ففي التخصيص لا نبحث عن المتقدم والمتأخر، وأما النسخ فيُشترط تراخي الناسخ عن المنسوخ.

والشيء بالشيء يُذكر من الفروق بين التخصيص والنسخ كذلك: أما التخصيص قد يدخل في الأخبار بخلاف النسخ فلا يدخل في الأخبار، الآية: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾، ذاته وأسمائه وصفاته غير داخلةٍ في هذه الآية، ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ﴾، هذا خبر هذا عام مخصوص.

إذًا: الخبر قد يدخله التخصيص ولا يدخله النسخ، لماذا لا يدخل الخبر النسخ؟ لأن هذا يقتضي التكذيب، يعني: لو أخبر الله أن هناك جنةً ونارًا في الآخرة ثم نسخ ذلك هذا يقتضي التكذيب، يقتضي تكذيب ما جاء به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا في حالة واحدة: إذا جاء الإنشاء بصيغة الخبر, ففي هذه الحالة يجوز النسخ، ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾ [البقرة: 233]، هذا أمر للوالدات أن يرضعن أولادهن حولين كاملين، فجاء الإنشاء بصيغة الخبر، ففي هذه الحالة يجوز النسخ، أما بخلاف ذلك فلا يجوز.

النسخ ثابتٌ بكتاب الله وسُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبالإجماع:

أما الكتاب فقد نَسخت رسالة محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جميع الرسالات، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]، ولذلك لا يقبل الله المسيحية ولا اليهودية ولا أي دين إلا دين الإسلام.

وهذا يُبين لنا الدعوات الباطلة في هذه الأيام أن المسيحي سيدخل الجنة واليهودي سيدخل الجنة, وأن ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لم يجعلك واقفا على باب الجنة تُدخل من تشاء هذا كلام باطل!

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ».

وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85]، هب أنكم تردون السنن ماذا تصنعون بهذه الآية؟ ﴿وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، فما جاء به محمد الأمين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسخ كل الرسالات.

وجاء كذلك في كتاب الله قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: 40]، وجاء كذلك قوله: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]، قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾، فأثبت نسخ الآيات.

ومما يدل كذلك على ثبوته: وقوعه، والوقوع دليل الجواز، ودلّ عليه كذلك الإجماع، وأنكر النسخ بعض اليهود لا كلهم وهم طائفة تسمى الشمعونية كما ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ، أنكروا النسخ في الشرائع، قالوا: لأنه يلزم منه البداء، ما معنى البداء؟

ظهور العلم بالشيء بعد خفاء، قالوا: لو قلنا بالنسخ فهذا يلزم منه البداء أن الله عَزَّ وَجَلَّ ظهر له شيئًا بعد أن كان خفيًا عنه والله حاشاه يُنزه عن ذلك.

انظر سبحان الله نسبوا إلى الله كل نقيصة وجوزوا عليه كل نقيصة أن يتعب وأن يكل وأن يَصرعه المخلوق وأن يندم على خلقه للإنسان، نسبوا له كل نقيصة ومع ذلك قالوا ماذا؟ يلزم منه البداء، ونحن نُنزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى عن البداء، فاليهود قومٌ بُهت.

ولذلك لما آمن عبد الله بن سلام وأمره النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أن يختبئ، قال: ما تقولون في عبد الله بن سلام؟ قالوا: سيدنا وابن سيدنا وعالمنا وابن عالمنا، لما قال عبد الله بن سلام: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله"؟ قالوا: سفيهنا وابن سفيهنا، فأنكروا النسخ وادَّعوا أن ذلك يلزم منه البداء، لماذا ادَّعوا ذلك؟ لإبطال كل رسالة تأتي بعد موسى.

أي رسالة تأتي يقول: يلزم منه البداء، يعني: معنى ذلك: أن الرسالة التي جاءت أصلح من رسالة موسى هذا يلزم منه البداء؟ لا، ليس هناك نسخ، كرسالة عيسى ورسالة محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، ولذلك لا يؤمنون بهذه الرسالات.

ولا يلزم من النسخ البداء لأن النسخ كان موجودًا قبل بني إسرائيل، وإلا فكيف كان الزواج وقت آدم؟ أن الأخ يتزوج أخته وهذا سبب الصراع بين قابيل وهابيل، الصراع على أخت للزواج منها، هل يجوز هذا عند بني إسرائيل الآن؟ في شريعتهم هل هذا يجوز؟ لا يجوز لرجل أن يتزوج أخته، كيف وقع ذلك؟ هذا نسخ يُقِرُّون به.

قال **الشنقيطي** رَحِمَهُٱللَّهُ: <u>ولا يلزم من ذلك البداء وإنما هو على وفق ما سبق في علم الله، يعني: الناسخ والمنسوخ في علم الله، كما أن المرض بعد الصحة والصحة بعد المرض وكما أن الموت بعد الحياة وعكسه وكما أن الفقر بعد الغنى وعكسه وغير</u>

ذلك ليس فيه بداء لسبق علم الله تعالى به، الله عَزَّ وَجلَّ يعلم أنك ستكون صحيحًا في وقت ما وأنك ستمرض في وقت ما، فمرضك نسخ صحتك، هذا لا يلزم منه البداء.

وقال **العثيمين** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على نظم الورقات قال: لأن الحكمين في علم الله لكنه شرع كل حكمٍ لزمانه لغاياتٍ جليلة، ولذلك كان نسخ تحريم الخمر على مراحل, هذا لغايةٍ جليلة، لأن الخمر عندهم كان كشرب الماء، وسيأتي الحكمة من النسخ.

ثم إنهما **يفترقان لغة** كذلك كما يقول السمعاني في القواطع: وأما الذى تعلقوا به من فصل البداء وإلحاق النسخ به فليس للقوم إلا ذلك وإذا بينا الفرق بين البداء والنسخ سقط كلامهم جملة. فنقول البداء في اللغة أصله بداء الشيء يبدو إذا ظهر بعد خفاء ويقال بدا لنا سور المدينة إذا ظهر من النسخ نقل وتغيير على ما سبق بيانه فلم يتفقا من مأخذ اللغة ولسان العرب فلم يجز أن يجعلا كشيء واحد وهذا لأنه إذا كان البداء من الظهور ويدل على أن بدا له شيء فقد ظهر ما كان خافيا عليه لم يجز على الله تعالى لأنه تعالى لا يخفى عليه خافية ولا تستتر عليه غائبة بل الأشياء كلها له بادية أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا لا يعزب عنه مثقال ذرة فلهذا لم يجز البداء عليه ولم يتصور ذلك في حقه وأما النسخ إزالة حكم بحكم وتبديل حال ويقال تناهى مدة العبادة وليس في هذا قصور علم ولا لزوم جهل بل تصريف العباد على ما يشاء ويريد أو على ما يعلم من مصالحهم." انتهى المراد.

قال: و(الرفع): إزالة الشيء على وجهٍ لولاه لبقي ثابتًا. فهذا تعريف للرفع الذي جاء في حد النسخ، ما المقصود برفع الحكم؟

يعني: أن يتغير الحكم من الإيجاب إلى الإباحة أو إلى الاستحباب ومن الكراهة إلى الإباحة أو من التخفيف إلى التثقيل، كما في نسخ صوم رمضان كان المرء في مبدأ

الصوم كان مخيرًا بين الصوم والإطعام فدية، ثم بعد ذلك قال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185].

وكذلك كنسخ الصدقة بين يدي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك كنسخ إباحة النساء (المتعة) إلى التحريم، قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

قال: ليخرج زوال الحكم بخروج وقته. يعني: هذا الحد للنسخ سيُخرج أمورًا، ما هذه الأمور؟

أولًا: يُخرج زوال الحكم بخروج وقته، فهذا لا يسمى نسخًا، صمت رمضان ثلاثين يومًا وانتهى شهر رمضان، انتهاء شهر رمضان يسمى نسخًا؟ لا.

صمت من الفجر إلى المغرب دخل وقت المغرب ما بعد المغرب يسمى نسخًا؟ لا يسمى نسخًا، لماذا؟ لأنه لم يُنسخ بخطابٍ آخر وإنما غاية الأمر أن الوقت قد انقضى، فهذا لا يسمى نسخًا.

ولماذا قال في الحد: والثابت بخطابٍ متقدمٍ؟ قال: ليخرج الثابت بالأصالة، ما المقصود بالأصالة؟ البراءة الأصلية، فقلنا: نزول حكم تحريم الربا لا يسمى نسخًا، فرض الصلوات الخمس لا يسمى نسخًا، فرض صوم رمضان لا يسمى نسخًا، لماذا؟ لأنه جاء بعد البراءة الأصلية أو بعد ما سماه هاهنا: ما كان ثابتًا بالأصالة، فالبراءة لم تثبت بخطابٍ من الشرع.

قال: بخطابٍ متأخرٍ. قلنا: لابد من خطابٍ متقدمٍ وخطابٍ متأخر، فقوله: بخطابٍ متأخرٍ: ليُخرج زوال الحكم بزوال التكليف، إنسان جُنَّ هل جنونه هذا يعتبر نسخًا؟ لا يعتبر نسخًا مع أنه لم يعد مكلفًا بالصلاة والصيام وغير ذلك سقط عنه التكليف لكن هذا لا يسمى نسخًا، لأن ذلك لم يقع في حقه بخطابٍ متأخر وإنما غاب عقله، فهو الذي رفع هذا الحكم.

كذلك إنسان ملك النصاب وقبل أن يحول الحول نقص النصاب هذا يسمى نسخًا؟ لا يسمى نسخًا، لماذا؟ لأن سقوط الزكاة عنه لم يكن بخطابٍ متأخر وإنما كان لوجود مانع أو فقدان شرط.

كذلك المرأة: الصلاة تجب عليها ولكنها حاضت فسقطت عنها الصلاة هذا لا يسمى نسخًا، فما كان من فوات شرطٍ أو وجود مانع منع من الحكم فهذا لا يسمى نسخًا.

قال: رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدمٍ بخطاب متراخٍ عنه, قال: ليخرج البيان. كالتخصيص، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ﴾، فقوله: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ﴾، قلنا: هذا بدل بعض من كل فهذا لا يسمى نسخًا, وإن كان يسمى نسخًا في عُرف المتقدمين.

فالنسخ في عُرف المتقدمين أعم وأشمل من النسخ في عُرف المتأخرين الأصوليين، لماذا؟ لأن النسخ في عُرف المتقدمين يساوي البيان، فكل ما كان بيانًا للنص سموه: نسخًا، فيدخل في ذلك تقييد المطلق وتخصيص العام والنسخ عند الأصوليين, هذا يسمى نسخًا في عُرف المتقدمين.

وأما النسخ في عُرف المتأخرين: فهو أضيق فقصروه على رفع حكم متقدم بحكم متأخر بالخطاب المتأخر، فقوله: متراخٍ عنه ليخرج البيان: كالتخصيص بالشرط أو الاستثناء أو الصفة أو الغاية وغير ذلك.

قال: وقيل: هو كشف مدة العبادة بخطابٍ ثانٍ. هذا تعريفٌ آخر للنسخ ولكنه تعريف الأول أولى منه وأضبط منه وأبين منه للمعنى.

وقالت المعتزلة: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائلٌ على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا. وهذا تعريف المعتزلة للنسخ واختاره الغزالي، لكن المصنف هاهنا

خالفه مع أن هذه المذكرة شبيهةٌ جدًا قلنا: بـ الأصل الذي هو روضة الناظر, لكنه خالفه هنا ولم يرتض هذا الحد لأنه تعريف للناسخ وليس للنسخ، وأشكل عليه، فقال: وهو خالٍ من الرفع، لماذا؟ لأن النسخ رفع، لكنهم هاهنا عبروا عن ذلك بالإزالة.

قال: وهو خالٍ من الرفع الذي هو حقيقة النسخ. فالرفع إزالة كذلك، فما عبروا بالرفع ولكنهم عبروا بالإزالة، فقالوا: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائل على وجه لولاه لكان ثابتًا، فوالله أعلم تعريف المعتزلة كذلك قريبٌ من التعريف الذي ارتضاه المصنف وإن لم يُعبروا بالرفع.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويجوز قبل التمكن من الامتثال. النسخ له تقسيمات عدَّة باعتبارات مختلفة, فهناك:

- النسخ قبل التمكن من الفعل والنسخ بعد التمكن من الفعل
- وكذلك ينقسم باعتبار بدله وعدمه إلى بدل وإلى غير بدل
- وكذلك ينقسم باعتبار تعلقه بالمكلف إلى نسخ من الأخف إلى الأثقل ومن الأثقل إلى الأخف وإلى المساوي.

فهنا بدأ بمسألة وهي: جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال: صورة هذه المسألة أن الله تبارك وتعالى يوحي إلى نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شيئًا وقبل أن تمتثل الأمة هذا الأمر يتم نسخ هذا الأمر, هل هذا جائز أم لا؟

الصحيح: الجواز, بينه المصنف هاهنا, ودليل الصحة الوقوع لأن ذلك وقع؛ أوحى الله عَزَّ وَجَلَّ إلى نبيه شيئًا ثم نسخه قبل أن تتمكن الأمة من فعله.

مثال ذلك:

- ما كان في ليلة المعراج أن أوحى الله عَزَّ وَجَلَّ إلى نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بفرض خمسين صلاة, ثم لما نزل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقابله موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وبين له

ما عاناه من بني إسرائيل عاد نبينا صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يسأل ربه التخفيف, وهكذا حتى خُففت هذه الخمسون إلى خمس في العمل وخمسين في الأجر.

إذًا: هذه نُسخت قبل أن تتمكن الأمة من فعلها لأننا لم نصل الخمسين ولم يصل واحدٌ من هذه الأمة خمسين صلاة, فالله عَزَّ وَجلَّ أوحى بذلك أولًا ثم نسخه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بعد ذلك إلى أن صارت إلى خمس صلوات في اليوم والليلة, هذا المثال الأول.

- وكذلك ما جاء من فعل إبراهيم عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ لما أمره الله تبارك وتعالى أن يذبح ولده في هذه الرؤية التي رآها: ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات: 102], فهذا وحي من الله عَزَّ وَجلَّ ومع ذلك نُسخ هذا الأمر قبل أن يتمكن إبراهيم عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ من الفعل, فلم يتمكن من ذبح ولده, ففداه الله عَزَّ وَجلَّ بذِبحٍ عظيم بكبشٍ عظيم ونسخ هذا الأمر قبل أن يتمكن منه, فقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَاإِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ [الصافات: 103-105].

- مثال آخر: وهذا مثال من سنة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كذلك: قال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كما في حديث أبو هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قال: «إِنْ وَجَدْتُمْ فُلَانًا وَفُلَانًا فَأَحْرِقُوهُمَا بِالنَّارِ», ثم لما خرج هذا الذي أمره النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بهذا الأمر دعاهما النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أو دعاه النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وقال: «لَا يُعَذِّبُ بِهَا إِلَّا اللهُ فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُمَا فَاقْتُلُوهُمَا», هذا كذلك نسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعله لأنه لم يحرق, ونسخ النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ما كان من أمره.

فهذه الأدلة دليل على الجواز, والعلماء يقولون: الوقوع دليل الجواز, إذا كان قد وقع في الشرع فهذا دليل على الجواز.

ما الثمرة المرجوة من هذا الأمر؟ لماذا يأمرنا الله عَزَّ وَجلَّ بأمر ثم ينسخ ذلك قبل أن نتمكن من فعله؟ الثمرة من ذلك: هي الابتلاء في الأمر الأول لكي نسمع ونطيع, هل يتهيأ المكلف للامتثال ويُظهر الطاعة والانقياد لما أُمر به أم لا؟ فهذه هي الثمرة.

فيجوز قبل التمكن من الفعل- إذًا: هناك نسخٌ قبل أن نتمكن من الفعل وهناك نسخٌ بعد أن نتمكن من الفعل كما سيأتي في أمثلة النسخ, الله عَزَّ وَجلَّ في مبدأ أمر القتال جعل للإنسان أن يُثابر وأن يصابر أمام العشرة الواحد أما العشرة: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65], وقام المسلمون بذلك فتمكنوا من الفعل ثم نُسخ هذا الأمر بالآية التي بعدها.

قال: و(الزيادة على النص) إن لم تتعلق بالمزيد عليه كإيجاب الصلاة ثم الصوم فليس بنسخٍ إجماعًا، وإن تعلقت وليست بشرط فنسخٌ عند أبي حنيفة. ما المراد بالزيادة على النص؟ عندنا نص شرعي يفيد حكمًا ما ثم يأتي نص آخر فيزيد حكمًا على النص الأول, هذا الحكم لم يتضمنه النص الأول.

ما حكم هذه الزيادة؟ هل هي نسخ أم ليست بنسخ؟ ينبغي أولًا أن نعلم أن الزيادة نوعان:

- زيادة عبادة مستقلة بنفسها لا تعلُّق لها بالعبادة الأول ولا بالمزيد عليه, يعني: الله عَزَّ وَجلَّ أوجب الصلاة ثم بعد ذلك أوجب الصيام, أوجب الزكاة, هذه عبادات زائدة لكنها عبادات مستقلة لا تعلق لها بالعبادة الأولى, فهذه لا تكونُ نسخًا للعبادة الأولى بالإجماع, فليس الصيام ناسخًا للصلاة وليست الزكاة ناسخة للصيام.

قال **الشوكاني** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إرشاد الفحول: ومعلوم أنه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الإسلام لعدم التنافي, يعني: لا يخالف أحدٌ فيما مسألة أن فرض الصلاة أو أن فرض الزكاة بعد فرض الصلاة أن هذا لا يسمى نسخًا, فهذا بالاتفاق لأنها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للأول, ثم هي من غير جنس المزيد عليه, إذًا: هذه الزيادة الأولى لا خلاف فيها.

- الزيادة الثانية: وهي زيادة غير مستقلة, وهذه التي وقع فيها الخلاف, يعني: يأتي حكم في كتاب الله كالجَلد مثلًا ثم تأتي سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بزيادة التغريب, يعني: البِكر إذا زنا ما حكمه؟ يُجلد مائة جلدة ويُغرب.

الجَلد مائة جلدة- هذا كان في القرآن كما جاء في حديث عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ, كانت آية في كتاب الله نُسخ لفظها ولم يُنسخ حكمها, الجَلد حكمه موجود في القرآن لكنَّ الذي يوجد في القرآن الجَلد فقط دون التغريب, أما الذي نُسخ لفظه دون حكمه فهو الرجم.

ما السنة فيمن يزني إن كان بِكرًا؟ أن يُجلد وأن يُغرب, أين نجد الجَلد؟ في كتاب الله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2], أين التغريب؟ لا يوجد في كتاب الله وإنما هو في سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

هذه الزيادة هل هي نسخٌ؟ يعني: هذه الزيادة (التغريب) نسخ للجلد وبالتالي لو أعملناها يصير الحكم التغريب فقط دون الجلد؟ هذا مما اختلف فيه أهل العلم, فأبو حنيفة يعتبر هذا نسخًا والجمهور لا يعتبرون ذلك نسخًا.

لماذا لم يعمل به أبو حنيفة؟ هذا ما سنعلمه.

إذًا: إذا كانت الزيادة عبادة غير مستقلة فهذه قسمان:

القسم الأول: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه على وجه لا تكون شرطًا فيه, يعني: هذه الزيادة لا تكون شرطًا في المزيد عليه ولا ركنًا في المزيد عليه, كمثل ماذا؟ كزيادة

تغريب الزاني البكر الثابتة بحديث عبادة بن الصامت التي قال فيها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وتَغْرِيبُ أَو نَفْيُ سَنَةٍ», هذه زائدة على قول الله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾, فالحد هو الجَلد وهذا لا يتوقف على التغريب توقف الكل على الجزء, توقف المشروط على شرطه, لا تتوقف عليه.

هذه الزيادة هل هي نسخ؟ قلنا: اختلف فيها الأصوليون, الجمهور يقولون: إن ذلك ليس بنسخٍ, لماذا؟ لأنها لا يصدق فيها حد النسخ.

لو جئنا لحد النسخ- ما حد النسخ الذي ذكرناه؟ رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدمٍ, هذا الحكم يُرفع بخطابٍ متأخرٍ على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا, فهذه ليست نسخًا لأن الزيادة في مثل ذلك إنما هي شيء سُكت عنه في النص الأول, يعني: لما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ﴾, النص ذكر الجلد فقط وسكت عن ماذا؟ التغريب, فلم يتوجه للتغريب لا بنفي ولا بإثبات ولا يصدُق على ذلك حد النسخ فليس هناك رفعٌ للحكم وإنما هو حكم زائدٌ على الحكم الأول, إذًا: هذا قول الجمهور وهو الصحيح.

وأما الحنفية فقالوا: إن هذه الزيادة (التغريب)نسخ لأن الجلد هو الحد الكامل المستقل بعقوبة الزاني كما جاء في القرآن, وهذا الحد متعلقٌ بحكم شرعي, ما هذا الحكم؟ هو أن المحدود صار فاسقًا لا تُقبل شهادة كما قال الله عَزَّ وَجلَّ في كتابه.

وبعد زيادة التغريب عليه لم يبق الحكم مستقلًا, يعني: لم يبق الجلد حكمًا مستقلًا بذاته, بل صار جزءًا أولًا للحد وصار التغريب جزءًا ثانيًا فارتفعت الأحكام التي نيطت بالحكم الأول, لأن حكم الجلد فقط في الكتاب ترتَّب عليه أمور: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا

لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: 4], فرتب على ذلك رد الشهادة ورتب على ذلك الحكم بالفسق.

لو زدنا التغريب؟ يقولون: صار التغريب جزءًا من الحكم وبالتالي لا تُعلق به هذه الأحكام التي ترتبت على الجزء الأول, وهذا القول كما قلنا: قول مرجوح, لأنه لا يصدُق عليه أولًا حد النسخ, فالنسخ رفع وإزالة, وأما الزيادة فلا توجب رفع المزيد عليه فحكمه ثابت كما هو.

يعني: لو قال الله في الزاني البكر: (اجلِدُوه) ثم قال بعد ذلك: (اجلِدُوه وغَرِّبوه) هذه الزيادة ليست نسخًا وإنما هي زيادة حكم على الحكم الأول فلم ترفع الحكم الأول.

قال **ابن القيم** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإعلام: (ولو كان كل ما أوجبته السنة ولم يوجبه القرآن نسخًا لبطلت أكثر سنن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ودُفع في صُدُورها), لو كان كل حكم لم يرد في كتاب الله ووردت به سنة زائدة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لو كانت هذه السنة تسمى نسخًا ما الذي يترتب على ذلك؟ لبطلت أكثر سنن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

.

كيف بطلت أكثر سنن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ أيضًا الأحناف يقولون إن ذلك نسخ؟ الأحناف يقولون: قطعي الثبوت لا يُنسخ بظني الثبوت وبالتالي هم قالوا: إن ذلك نسخ ولكن بشرط ماذا؟ أن يكون القطعي في مقابل القطعي وبالتالي كل سنة جاءت بحكم زائد على ما في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تُرد يردُها الأحناف.

ولذلك كان الحكم عند الأحناف في الزاني البكر أن يُجلد فقط ولا يعملون بما جاء في سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شأن هذا الخبر لأنه ظني الثبوت.

قال: فإن كانت شرطًا. يعني: هذه الزيادة كانت شرطًا في الحكم, كالنية في الطهارة. فالنية شرط في صحة الطهارة, فأبو حنيفة وبعض مخالفيه في الأولى نسخ.

هذا أيضًا في الزيادة غير المستقلة ولكنها قِسم آخر, ما هذا القِسم؟ أنها شرط في العبادة, وهي أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط كزيادة النية في الطهارة, فقد قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ».

وهذا الاشتراط زائد على آية الوضوء, آية الوضوء: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6], ما ذكر النية في هذه الآية وجاء الحديث وذكر النية وجعلها شرطًا, قال: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ», يعني: الأعمال الصحيحة التي يُثاب عليها المرء تكون بالنية, فهذه الزيادة التي هي اشتراط الوضوء زائدة على ما جاء في كتاب الله في آية الوضوء.

قال الله عَزَّ وَجلَّ في العتق: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: 92], الرقبة هاهنا: مُطلقة, ثم جاء في نص آخر: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92], الجمهور: على أن ذلك ليس بنسخ, وأبو حنيفة يقول: إن ذلك من النسخ, ولو رجعنا لآية المائدة لوجدناها ذكرت فروضًا أربعة للوضوء وأمرت بالطهارة من الجنابة, هذا الذي ورد في آية المائدة, هل يشترط لذلك النية؟

الجمهور كما قلنا: أخذوا بحديث: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ», وقالوا: ذلك شرط ولا يسمى نسخًا وبالتالي أعملوا الدليلين, وذهب أبو حنيفة لعدم الشرطية قال: إن النية في الوضوء ليست شرطًا وإنما تُطلب النية لتحصيل الثواب فقط, يعني: النية يؤتى بها من أجل أن تُحصِّل الثواب.

لو أن إنسان توضأ بلا نية؟ وضوئه صحيح ومجزئ لكنه لا يحصل على الثواب, كمثل ماذا؟ كالذي يصوم على الطعام والشراب ويغتاب وينُم ويقع في أعراض المسلمين- هذا صيامه على الصحيح مجزئ يعني: أسقط عنه الطلب لكن لا ثواب له

فيه، «رُبَّ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صِيَامِهِ إِلَّا الْجُوعُ والعَطَش»، «مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ».

أبو حنيفة يقول: اشتراط النية على الوضوء هذا ليس شرطًا في الوضوء وإنما جيء به من أجل تحصيل الثواب فلا يتوقف الإجزاء على قصد من الفاعل لا في الوضوء ولا في الغُسل.

كذلك عند الأحناف لو اغتسلت بلا نية بمجرد التنظيف فهذا كذلك يُجزئ عن غسل الجنابة ولم تشترط، وإنما النية يؤتى بها من أجل الثواب.

واشتراط النية زيادة على النص ولا يُنسخ القرآن إلا بمتواتر وبالتالي لا يُنسخ بالحديث لأنه ليس كذلك الحديث ليس بمتواتر.

بينما اشترط أبو حنيفة النية في التيمم، لماذا؟ أبو حنيفة لم يشترط النية لا في الوضوء ولا في الغسل، وقال: تحصيل النية من أجل تحصيل الثواب فقط، بينما اشترط النية في التيمم، لماذا فرَّق بينهما؟ مع ان التيمم بدل عن الوضوء، والبدل له حكم المبدل منه ومع ذلك اشترطه في التيمم ولم يشترطه في الوضوء؟ لأن التيمم عبارة عن القصد فاللفظ (التيمم) فيه ما يدل على اشتراط النية.

إذًا: اشترط النية من جهة اللفظ ومن جهة اللغة، يعني: أخذ اشتراط النية من جهة اللفظ وفي الأخرى ترك حديث رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في اشتراط النية.

فاشترط النية في القصد ولأن التراب غير مزيل للحدث أصلًا، فلم يبق إلا معنى التعبد، يعني: هذه علة معقولة تفطن لها أبو حنيفة وذلك لا يحصل إلا بالنية، لكن الصحيح كما قلنا: قول الجمهور، فهذه ليست نسخًا ولا يصدق عليها حد النسخ، فالجمهور: على أن هذه الزيادة ليست بنسخ، بل هي من باب حمل المطلق على المقيد، النص جاء مطلقًا وجاء الحديث ليقيد هذا الإطلاق.

ما ثمرة الخلاف؟ يعني: هل الخلاف هنا خلاف حقيق معنوي أم خلاف لفظي بين الحنفية وبين الجمهور؟ خلاف معنوي حقيقي, لماذا؟ لأنه كما قلنا: في حد الزاني, حد الزاني عند الجمهور: الجلد والتغريب, عند الحنفية: الجلد فقط, وفي الطهارة كذلك: فالخلاف خلاف معنوي.

مثال آخر: ما جاء في حديث ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: "أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قضى بيمين وشاهد", الآية تقول: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282], إذًا: الشهادة إما ان تكون من رجلين وإما أن تكون من رجل وامرأتين.

هل الآية تعرضت لشاهد ويمين؟ ما تعرضت لشاهد ويمين, يعني: لو جاء إنسان ليقيم دعوة وليس معه إلا شاهد واحد فقط ما الذي يجب عليه؟ أم يحلف مع هذا الشاهد, الآية لم تتعرض لذلك؟ إذًا: هذا نص زائد على ما في كتاب الله تبارك وتعالى.

الأحناف يقولون: كل نص زائد على ما في كتاب الله عَزَّ وَجلَّ فهو نسخ وبالتالي لم يعملوا بهذا النص ولا يقبلون بشاهد ويمين وإنما إما شاهدان وإما شاهد وامرأتان, والصحيح الراجح كما قلنا: قول الجمهور.

حكم الثيِّب؟ الثيِّب يُرجم, كانت هذه آية تتلى في كتاب الله عَزَّ وَجلَّ لكن نُسخ لفظها ولم يُنسخ حكمها, يعني: اللفظ نفسه نُسخ ليس موجودًا في كتاب الله عَزَّ وَجلَّ لكنَّ الحكم باقي, أولًا: رجم رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كما في رجم ماعز والغامدية, رجم رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ورجم الخلفاء الراشدون من بعده, فهذا أقوى دليل على أن الرجم لم يُنسخ حكمًا وإن نُسخ لفظًا.

ثم في حديث عمر عند البخاري أن آية الرجم كانت موجودة في كتاب الله, يعني: قبل العرضة الأخيرة, جبريل عليه السلام كان يأتي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رمضان يدارسه القرآن, المدارسه- قراءة ومراجعة ووضع آيات في موضع معين ونقل آية من مكان ووضعها في موضع معين, تسمية السور, هذه هي المدارسة التي كانت تقع بين جبريل وبين النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

هذا المصحف الذي بين أيدينا هذه الآيات التي فيه ترتيب الآيات وكذلك الألفاظ الواردة في هذا المصحف هذا كله بناءً على ماذا؟ على العرضة الخيرة.

اضرب مثالًا: عبد الله بن مسعود كان يُنكر المعوذات ويقول: هي ليست من كتاب الله, ينكر أن تكون سورة الفلق والناس من كتاب الله ويقول: هاتان السورتان كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتعوذ بهما وليستا من كتاب الله.

الصحابة أعرضوا عن قول عبد الله بن مسعود, لماذا؟ لأنه في العرضة الأخيرة التي عارض جبريل فيها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استقر ما في المصحف على أن سورتي الفلق والناس مما يوجد في المصحف وفي كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى .

عندنا قراءات للصحابة: قراءة عائشة: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (صلاة العصر)﴾, هذه قراءة عائشة هكذا, إما أن تكون قراءة تفسيرية, يعني: عائشة تُفسر الصلاة الوسطى بأنها صلاة العصر وإما أنها كانت قراءة لكنها كانت قبل العرضة الأخيرة, في العرضة الأخيرة نُسخت هذه اللفظة.

قال: ويجوز إلى غير بدل، وقيل: لا. هذا قسم آخر من أقسام النسخ: وهو أن النسخ إما أن يكون إلى بدل وإلى غير بدل, ما معنى إلى بدل؟ يعني: من الإيجاب إلى الاستحباب, من التحريم إلى الكراهة, من الاستحباب إلى الإباحة وهكذا، أي من حكم تكليفي لآخر, هذا نسخ إلى بدل, حكم أُبدل بحكم آخر, وإما أن يكون إلى غير

بدل: كان الحكم الأول أمرًا واجبًا ونُسخ ولم يشرع الله تبارك وتعالى حكمًا آخر, هذا مما اختلف فيه أهل العلم.

فظاهر آية البقرة: على أنه لابد من بدل, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: 106], الآية اشترطت أمرين:

﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾, يعني: بخير من الآية الأولى (أَوْ مِثْلِهَا) ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾, فالآية ظاهرها: أن الأصل هو النسخ إلى بدل, والقول بجواز النسخ إلى غير بدل فهو مذهب الجمهور.

إذًا: قِليل من أهل العلم قالوا: لا يجوز النسخ إلى غير بدل لأن هذا يخالف ظاهر الآية, الآية قالت: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾, كيف تقول إذن: يجوز النسخ إلى غير بدل؟ ينسخ الله عَزَّ وَجلَّ حكمًا ولا يُنزل حكمًا آخر كيف تقول ذلك؟

فالجمهور: على الجواز, وبعض أهل العلم: على عدم الجواز, ومن هؤلاء الشيخ الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وانتصر لذلك جدًا واشتد على من قال: إن النسخ يجوز إلى غير بدل.

الذي قالوا: يجوز النسخ إلى غير بدل مثَّلوا لذلك بماذا؟ مثَّلوا بالآية التي جاءت في سورة المجادلة, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: 12], ﴿فَقَدِّمُوا﴾, الأمر يقتضي الوجوب.

إذًا: هذا كان حكمًا واجبًا, من أراد أن يناجي النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أو أن يتكلم مع النبي لابد أن يتصدق أولًا قبل أن يتكلم معه, هذا كان حكمًا واجبًا.

نُسخ هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [المجادلة: 13], فقالوا هاهنا: وجوب الصدقة نُسخ إلى غير بدل, هذا هو القول الأول وهذا دليلهم.

القول الثاني: أن ذلك لا يجوز أبدًا, وهذا قول الظاهرية وقلنا: نصر هذا القول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ, وقال: إن القول بجواز النسخ إلى غير بدل قول باطل مخالف لكتاب الله وإن قال به جمهور العلماء, لقول الله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾, فالله تعالى ربط في هذه الآية بين النسخ وبين الإتيان ببدل المنسوخ على سبيل الشرط والجزاء.

ماذا يصنع في آية الصدقة؟ قال: بأن الذي نُسخ الوجوب, وهذا لا يمنع الاستحباب, فالوجوب يُنسخ ويبقى الاستحباب, يعني: يستحب أن تقدم صدقة بين يدي نجواك للنبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والقول الراجح هو الجواز.

ما دليل ذلك؟ نأتي أولًا إلى الآية التي استدلوا بها: عمدة من قال بالمنع آية سورة البقرة, وعنها أجوبة كثيرة, من هذه الأجوبة:

- أن المراد بالآية هاهنا: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾, نأت بخير منها في نظم الجُمل واللفظ لورود ذلك في كتاب الله تعالى في أكثر من موضع, قال تعالى: ﴿ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ [آل عمران: 164], والأصل في الإطلاق: الحقيقة ولا يُصرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل ولا دليل هاهنا.

إذًا: المراد بالآية هاهنا: أن الخيرية في اللفظ والنظم, يعني مثلًا: الآيات التي قيلت في رجم الزاني: لو رجعنا لبعض الأحاديث التي ذكرت هذه الآية التي كانت موجودة في كتاب الله في رجم الله وإن طعن في هذا الحديث بعض أهل العلم, لكن الشأن لا يُعترض المثال, هو مجرد مثال.

ما لفظ الآية التي كانت تُثبت الرجم؟ (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالًا من الله والله عزيز حكيم), هذا اللفظ لو قارنته بألفاظ القرآن لوجدت هذا

اللفظ دون ألفاظ ونظم القرآن الموجود بين أيدينا, إذًا: قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا ﴾, أي: من جهة اللفظ والنظم.

- نقول كذلك سلمنا أن المراد نسخ الحكم, يعني: ينسخ الله عَزَّ وَجلَّ الحكم, هذا لا يُعارض النسخ إلى غير بدل لأن الله تعالى عليم خبير, قد يكون عدم الحكم خيرًا من ذلك الحكم في نفعه للناس, يعني: إذا نسخ الله عَزَّ وَجلَّ الحكم إلى غير حكم فهذا كذلك حكم من قِبل الله عَزَّ وَجلَّ وإن لم يكن على المكلف فعل إيجاب أو تحريم, فهذا حكم من قِبل الله العليم الخبير سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى .
- كذلك لو أن المراد نسخ الحكم في الآية فهذا عام دخله التخصيص وهو النسخ إلى غير بدل وتخصيص العموم جائز.

هل الخلاف بين من قال: يجوز النسخ إلى بدل ومن قال: لا يجوز النسخ إلى غير بدل خلاف معنوي حقيقي؟ لا, هو خلاف لفظي في التسمية دون المضمون, لماذا هو خلاف لفظي؟ لأن الجميع المؤيد والمعارض متفق على أن الله إذا نسخ حكمًا عوض المؤمنين عنه بحكم آخر هو خير من الحكم الأول أو مثله, فلا يتركهم هملًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

لابد أن يأمرهم وينهاهم, وإنما اختلفوا في تسمية الحكم المنتقل إليه بدلًا أم لا, هم اختلفوا في التسمية دون أن يختلفوا في المضمون.

ولذلك كان الأَوْلى والأكثر أدبًا مع القرآن ومع كلام الله عَزَّ وَجلَّ أن نسمي الناسخ بدلًا على كل حال, وهذا هو الذي يتوافق مع ظاهر الآية, هذا من الأدب مع الله ومع القرآن, وإن كان لا يترتب على ذلك خلاف معنوي, كما قال الشيخ الجيزاني حفظه الله في معالم الأصول.

قال: وبالأخف والأثقل، وقيل: بالأخف. هذا تقسيم آخر للنسخ باعتبار ما يتعلق بالمكلف، فجائزأن ينسخ الله عَزَّ وَجلَّ حكمًا من الأخف إلى الأثقل, يكون الحكم خفيفًا فيجعله ثقيلًا أو العكس يكون الحكم ثقيلًا فيجعله خفيفًا سُبْحَانَهُوَتَعَالَى, أو أن ينسخ الحكم إلى حكم مساوٍ, وسنضرب أمثلة لذلك.

- القسم الأول: إلى بدلٍ أخف: وهذا لا خلاف في جوازه ووقوعه, مثاله: آيات المصابرة في سورة الأنفال قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65], هذه الآية الأولى, فجعل مصابرة الواحد واجبة أما العشرة.

ثم قال في الآية التي بعدها: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 66], فجعل المصابرة الواحد واجبة أمام الاثنين, هذا نسخ من الأثقل إلى الأخف, وهذا جائز وواقع بالإجماع.

الحكمة من هذا النسخ؟ الرحمة بالخلق والتخفيف عنهم والتوسعة عليهم, هذه هي الحكمة من هذا النسخ.

- النسخ إلى بدلٍ أثقل: من الأخف إلى الأثقل- وهذا محل خلاف والصحيح جوازه ووقوعه, والحكمة منه: الابتلاء وتكثير الأجر للمؤمنين, كما في نسخ التخيير بين صيام رمضان والإطعام, هذا كان في مبدأ الأمر, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: 184], فكان في مبدأ الصيام إما أن تصوم وإما أن تفدي أن تطعم مسكينًا أمام كل يوم في شهر رمضان, لك ان تصوم ولك ان تفطر وتفدي, نسخ هذا بماذا؟

يقول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185], والفعل المضارع إذا دخلت عليه اللام فهذا يقتضي الأمر, والأمر للوجوب اللام

هاهنا لام الأمر, فهذا يقتضي الوجوب, فصار صوم شهر رمضان واجبًا بعد ان كان المرء مخيرًا فيه.

فهذا الذي وقع فيه الخلاف وأكثر أهل العلم على جوازه, وأما من منعه فقد احتج بآيات التيسير والتخفيف ورفع الحرج, يعني قال: هذا النوع ينافي قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185], وأن تنسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل هذا فيه عسر ومناف لقول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78].

والجواب عن ذلك: أن هذا الحكم الجديد يكون ميسرًا كذلك على المكلفين, يعني: الله عَزَّ وَجلَّ لا يطلب منك أن تصوم السنة كاملة إنما هو شهر واحد, ثم إن الأثقل في هذا الحكم لا يخرج عن طوق المكلف, فالله عَزَّ وَجلَّ إذا كلفك بالأثقل فلا يكلفك بما لا تطيق وإنما يكلفك بما هو في طاقتك سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ, فلا يلزم من كون الناسخ أثقل من المنسوخ أن يكون فيه حرج ومشقة.

- وإلى بدلٍ مساوٍ: هذا القسم الثالث- أن ينسخ الحكم إلى حكم مساو لا هو أخف ولا هو أثقل كنسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة باستقبال البيت الحرام الثابت بكتاب الله تبارك وتعالى, قال: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 144].

فقد كان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في مبدأ أمره يصلي جهة بيت المقدس, هذا في مبدأ فرض الصلاة, وظل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ على ذلك ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا كما جاء في حديث البراء لما هاجر, ثم أخذ يقلب وجهه في السماء, وربك يعلم ما في القلوب, يعلم أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يريد أن يتجه إلى قبلة إبراهيم

عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إلى البيت الحرام, فقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾, فالصلاة إلى بيت المقدس وإلى المسجد الحرام سواءٌ في الحكم ليس أحدهما أثقل من الآخر ولا أخف من الآخر, ما الحكمة في ذلك؟ الامتثال.

قال: ولا نسخ قبل بلوغ الناسخ. يعني: وقوع النسخ لا يترتب عليه حكم ما لم يصل إلى المكلف, لابد حتى يتعلق حكم بالمكلف من جهة النسخ أن يكون عالمًا به ابتداءً, فلا تكليف بالخطاب الناسخ قبل بلوغ الناسخ, وهذا هو الصحيح والذي دل عليه الدليل.

الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ لما نسخ الله عَزَّ وَجلَّ استقبال بيت المقدس هذا كان في صلاة الصبح فصلى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ الظهر مستقبلًا البيت الحرام, الصحابة الذين لم يكونوا مع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لم يبلغهم الحكم فصلوا الصبح جهة بيت المقدس وصلوا الظهر جهة بيت المقدس, وهم في صلاة العصر جهة بيت المقدس جاء من يقول لهم أشهد أني صليت مع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ جهة البيت الحرام فاستداروا وهم في الصلاة وأكملوا صلاتهم, فهذا يدل على ماذا؟ يدل على ألا نسخ قبل بلوغ الناسخ, كيف ذلك؟

لأن النسخ لو تعلق بهم قبل علمهم به لبطلت صلاة الظهر ولبطلت صلاة الصبح وصلاة العصر ولَمَّا بنوا عليها, هم بنوا على صلاة العصر, يعني: ما خرجوا من صلاة العصر وإنما بنوا على الحكم الأول, لماذا؟ لأنه لم يبلغهم النسخ إلا في هذا الوقت, وبالتالي لا يتعلق بهم شيء, وهذا هو القول الصحيح.

قال: وقال أبو الخطاب: يعني: يذكر القول الثاني, كعزل الوكيل قبل علمه به.

هذا هو القول الثاني وهو أنه يثبُتُ حكم النسخ في حق المكلفين قبل البلاغ وقبل التكليف, وهو قول للشافعية وقول أبي الخطاب من الحنابلة, قاسه على ماذا؟

على الوكيل, جعلت فلانًا وكيلًا لي, والوكيل له ان يتصرف كما أتصرف أنا, لكنني عزلت هذا الوكيل قبل أن يعلم بعزلي, تصرفات الوكيل في هذه المدة غير معتبرة, فأبو الخطاب قاس النسخ قبل البلوغ على تصرفات الوكيل قبل علمه بعزله, وهذا قول مرجوح, لماذا؟

لأن أبا الخطاب يتكلم في مسألة فرعية وما نحن فيه مسألة أصولية, والعادة أن تُخَرَّجَ الفروع على الأصول لا أن تُخَرَّجَ الأصول على الفروع, وهم حنابلة وليسوا حنفية, يعني: الحنفية هم الذين يُخَرِّجون الأصول على الفروع, فأبو الخطاب هاهنا خالف مذهبه والأصل الذي يسير عليه.

قال: ويجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة والآحاد بمثلها. هذه أقسام:

يجوز نسخ القرآن بالقرآن, ويجوز نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة, ويجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة, ويجوز نسخ السنة المتواترة بالقرآن, ويجوز نسخ الآحاد بالآحاد, هذا التقسيم بناءً على ماذا؟ بناءً على القطعية والظنية.

إذًا: هذا تقسيم آخر بناءً على قطعية النص وظنيته, فقالوا: ما هو قطعي ينسخ ما هو قطعي, وما هو ظني ينسخ ما هو ظني, ولذلك ذكر هاهنا هذه الأقسام.

أما نسخ القرآن بالقرآن: فهذا لا خلاف في جوازه ووقوعه, ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾, ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾, فهذا واقع وجائز لا خلاف فيه.

وكذلك نسخ السنة المتواترة بسنة متواترة: وهذا لا مثال له, يعني: الجواز لا خلاف فيه, لكن التمثيل غير موجود, أن نجد مثالًا على ذلك فهذا غير موجود.

قال الفتوحي في الكوكب المنير:" وأما مثال نسخ متواتر السنة بمتواترها فلا يكاد يوجد."

وأما نسخ الآحاد بالآحاد: يعني: سنة آحادية بسنة آحادية- فهذا كذلك مجمع عليه لأن هذا ظني وهذا ظني لاتحاد الناسخ والمنسوخ في المرتبة والقوة, وهذا له أمثلة كثيرة, يعني: النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كما في حديث بُريدة يقول: «**كُنْت نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُور**», هذا النهي قديم, قال: «**أَلَّا فَزُورُوهَا**», الآن, إذًا: نسخت بسنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ .

ونسخ السنة بالقرآن؟ يجوز نسخ السنة بالقرآن لأن القرآن أقوى في الثبوت من السنة, كنسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة باستقبال الكعبة الثابت بالقرآن, لأن الصلاة لبيت المقدس ثابتة بسنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

لا هو بها. يعني: لا يُنسخ القرآن بالسنة كما هو ظاهر كلام الإمام أحمد فإنه قال: لا يَنسخ القرآن إلا قرآنٌ يجيء بعده, وبه قال: الشافعي كذلك وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية, لأن الله تعالى قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾, والسنة لا تكون خيرًا من القرآن ولا مثله, هذا تعليلهم.

ثم إن الله عَزَّ وَجلَّ وَكَلَ نسخ الآية لنفسه, قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾, فالله عَزَّ وَجلَّ هو الذي يأتي بناسخ القرآن وليس النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

خلافاً لأبي الخطاب وبعض الشافعية. كنا نخالف أبا الخطاب في المسألة الماضية الآن سنوافق أبا الخطاب في هذه المسألة, أبو الخطاب وبعض الشافعية قالوا: إنه يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو قول الأكثرين, ما التعليل؟

- لأن الكل وحي من قِبل الله, ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: 3], الذي جاء بالقرآن هو الذي جاء بالسنة وهو النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ .

▪ ولأن الناسخ حقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, فإن كل ما صح عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فهو من الله, قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾.

▪ وكذلك لأن محل النسخ هو الحكم وليس اللفظ, وعليه فإن لفظ: ﴿بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾, يكون من السنة كما يكون من القرآن, يعني: الحكم يكون خيرًا من الحكم الأول أو مثل الحكم الأول, هذا يثبت بكتاب الله وبسنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, فالكل حكم من قِبل الله عَزَّ وَجلَّ لأنه هو الذي قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57].

هل هناك مثال على ذلك؟ أن القرآن ينسخ بالسنة؟ ضربوا لذلك مثالًا: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180].

هذه الآية جعلت الوصية للوالدين والأقربين, مع قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الحديث المتواتر: (هذا حديث متواتر عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كما قال بعض أهل العلم): «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ», وقدر الميراث في حق الوالدين السدس أو الثلث بالنسبة للأم ويأخذ الأب الباقي تعصيبًا.

جاء الميراث في حق الوالدين والنبي قال: «فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ», قالوا: إذًا: نسخ الحديث الآية, والحديث سنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ والآية من كلام الله تبارك وتعالى, هذا القول الأول وهذا المثال.

أما القول الثاني في هذه الآية بالذات وهذا القول هو الصحيح: وهو أن الناسخ آيات المواريث وليس الحديث, لأن الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ رتب نفي الوصية للوارث بالفاء على, قال: «فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ», على إعطاء كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ, كيف نعرف هذه الحقوق؟ حقوق المواريث كيف نعرفها؟ من القرآن.

إذًا: الناسخ هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في القرآن وليس الحديث, **فيكون الحديث من باب البيان لا من باب النسخ**, لكن الصحيح كما قلنا: الجواز لأن الكل وحي من قِبل الله عَزَّ وَجلَّ.

فأما نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد فجائز عقلًا ممتنعٌ شرعًا. نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد هذا جائز من جهة العقل, يعني: العقل لا يمنع ذلك, وأما من جهة الشرع فممتنع.

هل هذا قول واحد في هذه المسالة؟ لا, جوازه من جهة الشرع فيه أقوال ثلاثة:

- القول الأول: أنه لا يجوز شرعًا, لماذا؟ لأن المتواتر قطعي والآحاد ظني والشيء إنما ينسخ بمثله أو بما هو أقوي منه, وهذا هو قول الجمهور: المتواتر لا يُنسخ بالآحاد.
- إلا عند بعض الظاهرية. وهذا هو القول الثاني: أن المتواتر يُنسخ بالآحاد, وهذا الذي نصره ابن حزم وجماعة من أهل الظاهر ونصره الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المذكرة وفي الأضواء.

وعلل الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك بتعليلات قوية, يعني: ما الدليل على أن المتواتر ينسخ بالآحاد؟ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد غالط الأصوليون في هذه المسألة من وجهين:

- الوجه الأول: أما قولهم: إن المتواتر أقوى من الاحاد والأقوى لا يرفع بما هو دونه فإنهم قد غلِطوا فيه غلطًا عظيمًا مع كثرتهم وعلمهم وإيضاح ذلك, يعني: حُجتهم في ذلك قالوا: المتواتر أقوى من الاحاد فكيف يُنسخ الأقوى بالأضعف؟

قال: هذا فيه غلط من جهتين:

الجهة الأولى: أنه لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ لإمكان صدق كلٍّ منهما في وقته, ما معنى هذا الكلام؟

الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أضواء البيان ضرب مثالًا: سألت جمعًا من الناس خرجوا من المسجد: الشيخ محمد الصاوي موجود في السجد؟ قالوا: ليس بموجود في المسجد الآن, هذا جمع من الناس خبرهم متواتر, ثم بعد ساعة سألت أي شخص موجود بالمسجد فأجاب واحد فقط لما سألته: الشيخ محمد الصاوي موجود في السجد؟ قال: نعم هو في المسجد يقرأ القرآن, هذا فيه تعارض؟ ليس فيه تعارض بين الخبرين لاختلاف الزمان.

ولذلك قال: لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ لإمكان صدق كلٍّ منهما في وقته, وقد أجمع جميع النُظَّار أنه لا يلزم التناقض بين القضيتين إلا إذا اتحد زمانهما, يعني: فلو أن الأولين كلهم قالوا: الشيخ محمد ليس موجودًا في المسجد, وخرج شخص بعدهم قال: الشيخ محمد موجود في المسجد في نفس الوقت, هذا هو الذي يلزم منه التناقض, وأما إذا اختلف الزمان فلا يلزم منه التعارض والتناقض, هذا أولًا.

الرد الثاني: أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه وذلك ظني وإن كان دليله قطعيًا, يعني: النسخ لما جاء نسخًا لماذا؟ جاء نسخًا لاستمرار الحكم لأنك لما سمعت قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾, فالأصل أن هذا الحكم سيستمر, هذا هو الأصل.

هذا الاستمرار قطعي أم ظني؟ ظني, فلما جاء النسخ جاء رافعًا لهذا الحكم الظني, رافعًا لاستمرار المنسوخ ودوامه وذلك ظني وإن كان دليله قطعيًا.

فالمنسوخ إنما هو الظني لا ذلك القطعي, يعني: الذي نسخ هذا الاستمرار وهو ظني وليس المنسوخ حكمًا قطعيًا حتى يقال: لا يجوز أن ننسخ المتواتر بالآحاد.

ثم إن **الوقوع دليل الجواز** وقد وقع هذا الأمر- مثاله: نسخ السنة المتواترة بالآحاد, ما السنة المتواترة؟ ما كان من المسلمين من الصلاة جهة بيت المقدس, وهذه السنة متواترة.

قال ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أُنزل عليه القرآن وقد أُمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة, يعني: غيروا الجهة .

ولذلك مسجد القبلتين تجد قبلة هنا والقبلة الأخرى في المقابل, استداروا, ماذا صنع الإمام؟ استدار وتقدم أمامهم.

وجه الدلالة: أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتًا بسنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المتواترة؛ لأن صلاتهم إليه كان بطريق القطعِ لمشاهدتهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصلي إلى جهتهم, وهؤلاء قبِلوا خبر الواحد واحد فقط وهو ظني, جاءهم فأخبرهم وعملوا في نسخ ما تقرر عندهم بطريق العلم المتواتر, ولم يُنكر عليهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فدلّ على الجواز.

وأما نسخ القرآن بالآحاد فلم يقع شرعًا كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وإن كان ليس هناك ما يمنع ذلك, ففرق بين الوقوع وبين الجواز.

وقيل: يجوز في زمنه. يعني: يجوز نسخ المتواتر بالآحاد في زمن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا يجوز بعده, وهذا قول جماعة من الأصوليين, وهذا القول ليس بشيء لأن النسخ لا يكون إلا بنص ليس هناك نسخ بفعل صحابي ولا بالإجماع, فكيف يكون النسخ واقعًا بعد موت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فهذا قول مرجوح لأن النسخ خاص بزمنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وما ثبت بالقياس، وإن كان منصوصاً على علته فكالنص يُنسَخُ ويُنسَخُ به وإلا فلا. ما معنى هذا الكلام؟ إذا كان الحكم ثابتًا بالقياس فهذا الحكم الثابت بالقياس

إما أن يكون منصوصًا على علته فهو قياس جلي, وإما أن يكون حكمًا مستنبطًا قياس قائم على استنباط العلة.

فقالوا هاهنا: إن كان القياس ثابتًا بعلة منصوصة فهو كالنص, يعني: ننسخ بالقياس كما ننسخ بالنص وإلا فلا, وهذا قول بعض الحنابلة وهو قول مرجوح, لماذا؟ لأن اعتبار القياس مشروط بما لا نص فيه, والقياس مع وجود النص الذي يخالفه في الحكم فاسد الاعتبار, الاعتماد كله على النص لا على القياس.

ولذلك قال في المراقي:

ومنــع نســخ الــنَّص بالقيــاسِ هــو الــذي ارتضـاه جُـلُّ النـاسِ

***

أن النص لا يُنسخ لا بالقياس ولا بالإجماع, وهذه من الأمور التي يخالف فيها النسخ التخصيص, قلنا: لأن التخصيص قد يكون بالإجماع وقد يكون بالقياس, وأما النسخ فلابد نص, وهذا راجع إلى حد رفع خطابٍ بخطاب, فالناسخ خطاب والمنسوخ خطاب, يعني: دليل آية أو حديث.

قال: وقيل: يجوز بما جاز به التخصيص. وهذا كذلك قول مرجوح, قال الشنقيطي: وهذا ظاهر البطلان, أن يقاس النسخ على التخصيص هذا ظاهر البطلان للفرق بين النسخ والتخصيص لأن النسخ رفعٌ والرفع إبطال, وأما التخصيص فهو بيان والبيان تقرير, ففترق في الحد ومن ثم فترق في الحكم.

الإجماع

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الأصل الثالث: الإجماع.

الأصل الثالث من الأصول الأربعة التي اتفقت هذه الأمة على حجيتها, هو: (الإجماع), فأصول الاستدلال الأربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

بعد أن انتهينا من الكلام على الكتاب والسنة جاء الإجماع معنا, وهو كذلك يأتي في كتب الأصوليين فيذكرون حجية الكتاب ثم حجية السنة ثم حُجية الإجماع بعد ذلك ويُربِّعون أو يُربع أكثرهم بالقياس.

والأجماع أصله في **اللغة**: **الاتفاق**, فيقال: أجمع القوم أي: اتفقوا, ومنه قول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ», أي: لا تتفق هذه الأمة على ضلالة, فلو أجمعت على شيء واتفقت عليه فلابد أن يكون هذا الشيء حقاً.

ويطلق الإجماع في اللغة كذلك على: **العزم**, فتقول: أجمعت على كذا أي: عزمت على كذا, ومنه: قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: 71], أي: اعزموا أمركم.

وقول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «لا صيامَ لمن لمْ يُجمِّعْ الصيامَ منَ الليلِ», يعني: يعزم على الصيام من الليل, إذًا: الإجماع في لغة العرب إما أن يطلق على الاتفاق وإما أن يطلق على العزم.

والمعنى الأقرب للمعنى الاصطلاحي هو: الاتفاق, فكما سيأتي في معنى الإجماع اصطلاحًا هو: اتفاق علماء العصر. فالمعنى الأقرب للمعنى الاجتماعي هو: الاتفاق, لماذا؟ لأن العزم يتصور من واحد, والإجماع لا يكون إلا من اثنين فأكثر.

والإجماع له أهمية عظيمة في الشرع حتى إن بعض العلماء جعله أقوى الأدلة, يعني: لو جئنا في ترتيب الأدلة نجد بعض أهل العلم يجعل الإجماع أقوى الأدلة، أقوى في الدلالة من الكتاب والسنة, لماذا؟

- لأن الإجماع لا يُنسخ بخلاف الوحيين, فالكتاب ينسخ وكذلك السنة تنسخ,
- والكتاب والسنة يدخلها التأويل فتحمل الآية على أكثر من معنى ويحمل الحديث على أكثر من معنى, وأما الإجماع فلا يدخله التأويل لأنه نص في معناه ولأنه من قبيل الخاص.

ولذا كان الإجماع غصة في حلوق المبتدعة والعلمانيين، فهو بمثابة السياج المحيط بالشريعة يحميها من تلاعب من لا خلاق لهم، ومن تأويل الجاهلين.

إذا كان بعض العلماء قد قال: إن الإجماع أقوى من الكتاب والسنة، فلماذا يُدرس بعد الكتاب والسنة؟ ولماذا يأتي في ترتيب كتب الأصوليين بعد الكتاب والسنة؟ لأن الإجماع لابد له من مستند, الإجماع ليس بالهوى ولكن لابد له من مستند, فإذا قال قائل: أجمعوا على كذا يقال له: ما دليلك على هذا الإجماع؟ ما مستندك في هذا الإجماع؟ آية أو حديث.

إنسان قال: أجمعوا على تحريم الزنا- نقول له: ما الدليل على هذا الأجماع؟ يقول: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾ [الإسراء: 32], فيذكر آية أو حديثًا لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ، مع نقله لإجماعات أهل العلم المعتبرين.

وأما الإجماع في **الاصطلاح**: فقد قال المصنف رَحِمَهُٱللَّهُ: وهو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني.

فقولنا: **اتفاق**- يُخرج وجود خلاف ولو من واحد, يعني: هب أن العلماء اتفقوا في مسألة معينة وخالف واحد فقط من العلماء, فلا يقال إن هذا إجماع وإنما يقال: هذا قول جمهور أهل العلم, لأنه لو كان إجماعًا لحرمت مخالفته, الإجماع تحرم مخالفته, بل أحيانًا مخالف الإجماع يكون كافراً كفرًا مخرجًا من الملة, الذين يخالف الإجماع القطعي الذي يشترك في معرفته العامة والخاصة يكفر كفرًا مخرجًا من الملة، وذلك مثل أعداد الصلوات، وفرضية الحج وتحريم الزنا.

وأما من خالف ما تفرد بمعرفته العلماء خاصة، كالإجماع على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، ومنع توريث القاتل، وفساد الحج بالوطء قبل التحلل، فهذا يُضلل المخالف فيه ويُخطَّأ.

ولكن لو خالف عالم من العلماء جمهور أهل العلم لدليل فهل له أن يخالفهم؟ نعم له أن يخالفهم, لكن لو أجمعت الأمة فلا يجوز لأحد أن يخرج بقول جديد يخالف هذا الإجماع, ولذلك قيل: ليس الشاذُّ من خالف الجمهور لكنَّ الشاذَّ من خالف الدليل, هذا هو الشاذ كما جاء في معنى كلام لابن حزم رحمه الله.

وما قال من خالف الإجماع؛ لأنه لا تجوز مخالفة الإجماع لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

فقولنا: **اتفاق**- هذا يُخرج وجود الخلاف من واحد فلا ينعقد الإجماع, لماذا؟ لأنه من الجائز أن يصيب هذا الواحد وأن يخطئ هؤلاء, الحق قد يكون مع هذا العالم دون هؤلاء فليست العبرة بالكثرة ولكن العبرة بالدليل وموافقة الدليل, فعلى الإنسان أن لا يغتر بالكثرة ولكن عليه أن يجعل الدليل نُصب عينيه, لماذا؟ لأن الحق قد يكون مع هذا الواحد.

وهذا عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ خالف الصحابة في أسرى بدر, لما سأل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الصحابة عن حكم أسرى بدر وسأل أبا بكر الصديق فرأى الفداء ومال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إلى رأي أبي بكر الصديق, فنزل الوحي يؤيد رأي عمر بن الخطاب وكان وحده, فالاتفاق لابد أن يكون من الجميع.

اتفاق علماء العصر.. والمراد **بالعلماء** هاهنا: العلماء المجتهدون الذين بلغوا رتبة الاجتهاد, فطالب العلم لا يدخل في مسألة الاتفاق والاجتماع فضلًا عن العوام, لأننا في الفتن التي مرت بها الأمة وجدنا بعض الناس يقول: (الناس كلها على هذا الرأي وفلان وفلان وفلان) يذكُر أسماء بعض الدعاة وليسوا من العلماء وليسوا من

المجتهدين, يقول: هؤلاء يقولون: هذا القول وأنت تخالف هذا القول! هذا إجماع منهم, هذا ليس بصحيح, لماذا؟ لأن الإجماع لا يكون إلا من العلماء المجتهدين.

فهذا يخرج العامي ويخرج المقلد فلا عبرة به في الإجماع سواءٌ وافق الإجماع او خالف الإجماع, إجماع العوام لا عبرة له أو لا عبرة به.

اتفاق علماء العصر.. أي **عصر**؟ هذا العصر الذي وجد فيه هؤلاء العلماء, وهذا سيأتي في مسألة انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أم لا؟

إذًا: قوله: اتفاق علماء العصر.. يعني به هذا العصر الذي وجد فيه هؤلاء العلماء المجتهدون وليس كل العصور, وإلا لما حصل الإجماع, يعني: لو قلنا كما سيأتي: إن انقراض العصر شرط في انعقاد الإجماع, فيأتي خمسة من العلماء يُجمعون على مسألة معينة, القول الصحيح: أنهم بمجرد اتفاقهم وإجماعهم وليس هناك عالم مجتهد غيرهم, القول الصحيح: أنهم بمجرد اتفاقهم وقع الإجماع وقولهم هو الصحيح, لماذا؟ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة ولا يُشترط موتهم حتى ينعقد الإجماع, لأننا لو قلنا: باشتراط موتهم فإنه لابد أن ينبغ في هذا العصر غيرهم.

يعني: طالب العلم سيرتقي لرتبة العالِم, والعالِم سيرتقي لرتبة الاجتهاد, فربما جاء بقول يخالف قول هؤلاء الخمسة, ثم بعد ذلك ننتظر الذي بعده, ثم بعد ذلك ننتظر الذي بعده, وهذا يؤدي إلى إبطال حجية الاجتماع.

فقال: اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني. قال: من الأمة. أي: **أمة**؟ أمة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهي أمة الإجابة التي سارعت للاستجابة لنداء الله ونداء رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وهذا يُخرج إجماع غيرهم, فلا عبرة بإجماع اليهود ولا النصارى ولا المشركين, لا عبرة بإجماع هؤلاء, وإنما الإجماع المعتبر في هذه الأمة هو إجماع أمة الإجابة أمة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

ولذلك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي», هذا القيد هذه الإضافة ماذا تفيد؟ هل تعني أمة الدعوة فيدخل في ذلك المشركون من أوروبا وأمريكا وغير ذلك أم أن هذه الإضافة تعني أمة الإجابة؟ تعني أمة الإجابة, تعني علماء المسلمين, فالإجماع المعتبر إجماع علماء المسلمين.

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ», هذا يُفهم منه بمفهوم المخالفة أن غيرهم قد يجتمع على ضلالة, أن غير هذه الأمة قد يجتمعون على ضلالة, هل هذا وقع؟ نعم هذا وقع, يعني: النصارى هل اجتمعوا على ضلالة؟ نعم اجتمعوا على ضلالة, ما الضلالة التي اجتمعوا عليها ولم يخالف فيها واحد منهم؟ صلب المسيح, أن المسيح صُلب وقُتل.

ولذلك من عقيدتهم التي من لم يؤمن بها فليس له الخلاص: عقيدة الصلب, ولذلك يقدسون الصليب جدًا وهذا من تناقضهم, يعني يقولون: المسيح صلب وقتل على هذا الصليب, من المفترض ماذا؟ أن يكون هذا الصليب أبغض شيء إلى قلوبهم لأنه يذكِّرُهُم بصلب إلههم ومع ذلك يقدسون هذا الصليب, فالنصارى أجمعون اتفقوا على هذه العقيدة الفاسدة الباطلة.

وفي هذا يقول ابن القيم:

أَعُبَّادَ المَسِيحِ لَنَا سُؤَالٌ **نُرِيدُ جَوَابَهُ مِمَّنْ وَعَاهُ**

إذا ماتَ الإِلَهُ بِصُنْعِ قومٍ **أَمَاتُوهُ فَما هذَا الإِلَهُ؟**

إلى أن قال:

أَعُبَّادَ الصَّلِيبِ، لأَيِّ مَعْنًى **يُعَظَّمُ أَوْ يُقَبَّحُ مَنْ رَمَاهُ؟**

وَهَلْ تَقْضِي العقولُ بِغَيْرِ كَسْرٍ **وَإِحْرَاقٍ لَهُ، وَلِمَنْ بَغَاهُ؟**

إِذَا رَكِبَ الإِلَهُ عَلَيْهِ كَرْهاً **وَقَدْ شُدَّتْ لِتَسْمِيرٍ يَدَاهُ**

فَذَاكَ المَرْكَبُ المَلْعُونُ حَقًّا **فَدُسْهُ، لا تَبُسْهُ إِذْ تَرَاهُ**

يُهَانُ عَلَيْهِ رَبُّ الْخَلقِ طُرًّا ** وتَعْبُدُهُ؟ فَإِنَّكَ مِنْ عِدَاهُ

كذلك اليهود والنصارى ضلوا عن يوم الجمعة وهو أفضل أيام الأسبوع, وهدى الله تبارك وتعالى هذه الأمة لهذا اليوم العظيم.

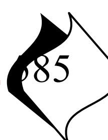
فقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي»**, هذا بمفهوم المخالفة يُفهم منه أن غير هذه الأمة قد تجتمع على ضلالة.

قال: على أمر ديني. يجتمعون على أمر **ديني** نفيًا أو إثباتًا, يعني: العلماء يجتمعون على نفي شيء, أجمع العلماء على نفي وجوب صلاة سادسة, الصلوات خمسة بالإجماع ليست هناك صلاة سادسة, هذا إجماع على نفي أمر.

أجمع العلماء على أن الصلوات الخمس خمسة- هذا إجماع على إثبات شيء, فالإجماع قد يكون على نفي أو إثبات, وهذا الإجماع المعتبر هو في الأمور الدينية في أصولها وفروعها, يعني: في أصول الدين في مسائل الاعتقاد فأجمع المسلمون على الإيمان بالله واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله, على الإيمان بعذاب القبر, على الإيمان بالبعث والنشور, على فرضية الصلاة, على تحريم الزنا, على تحريم السرقة, هذه أصول, وأجمعوا كذلك على فروع على بعض المسائل الفرعية المترتبة على هذه الأصول.

قوله: **على أمر ديني**. هذا يُخرج اتفاقهم على أمر دنيوي فلا مدخل له هاهنا, يعني: اجتمع قوم على إقامة متجر أو على حرفة معينة, فهذا لا دخل له في الإجماع.

وكذلك مما يخرج من هذا القيد: غير علماء الدين, يعني: هناك عالم مجتهد لكنه اجتهد في علم النحو أو في علم البلاغة وخالف في مسألة من مسائل الدين, أجمع العلماء على مسألة معينة فجاء سيبويه أو الخليل بن أحمد بقول يخالف قول العلماء في هذه المسألة مسألة دينية هل مخالفته معتبرة؟ لا تعتبر.



أجمع النحاة على مسألة معينة فجاء عالم من علماء الشريعة وخالفهم في هذه المسألة هل خلافه لهم خلافهم معتبر في هذه المسألة في بابهم؟ ليس بمعتبر في باب النحو, فكل باب له رجاله.

فإذا تكلمنا في الإجماع الديني فهذا له رجاله وله علمائه, فإذا جاء إنسان بعد ذلك وقال: لكن فلان خالف, علان خالف نقول: هذا لا دخل له في الإجماع وقوله ليس بمعتبر.

قال ابن قدامة في روضته في بيان من يُعتبر في الإجماع: " ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم، كأهل الكلام، واللغة، والنحو ودقائق الحساب: فهو كالعامي لا يعتد بخلافه، فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علمًا سواه. "

نزيد قيدًا آخر على هذا القيد: القيد الذي ذكرناه: اتفاق علماء العصر من هذه الأمة على أمر ديني **بعد موت النبي** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فالإجماع لا ينعقد إلا بعد موت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فلو اتفق الصحابة على مسألة ما في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا لا يعتبر إجماعًا, لماذا؟ لأن العبرة وقت حياة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العبرة بالدليل بـ قال الله, قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولذلك الصحابي لما يقول مثلًا: كنا على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفعل كذا, يقول: كنا نعزل والقرآن ينزل, يعني: الرجل يجامع زوجه وأهله فإذا أراد أن يُفرغ ماءه أفرغ خارج الرحم, فيقول: كنا نعزل والقرآن ينزل فلم ينزل ما ينهى الصحابة عن ذلك هل هذا نقل للإجماع؟ قال: كنا نعزل والقرآن ينزل والله عَزَّ وَجلَّ مطلع على كل شيء, ولو كان هذا حرامًا لأنزل قرآنًا يمنع ذلك, هل هذا نقل للإجماع والصحابي يقول: كنا نعزل؟ نقول: لا.

ولذلك يدرج العلماء مثل هذه الآثار تحت ماذا؟ لا يدرجونها تحت باب الإجماع ولكن يدرجونها تحت باب المرفوع الحُكمي, يعني: من قبيل المرفوع كأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال فيه قوله الذي جاءه الوحي به, لكن لم يقل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذلك صراحة, فليس من المرفوع القولي من المرفوع الصريح لكنه من المرفوع الحُكمي وليس من قبيل الإجماع, هذا بالنسبة لهذا القيد الذي ذكره المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ.

والإجماع ممكن في هذه الأمة.

هل الإجماع متعذر في هذه الأمة لأن بعض الناس قد يعترض على دليل إجماع.

فمثلًا: كنا نذكر في مبدأ هذه الثورة الإجماعات التي ذكرها العلماء في كتب الاعتقاد وأجمعوا أنه لا يجوز الخروج بالسيف على ذي سلطان وأجمعوا على الصبر على أئمة الجور ويرى المسلمون كذا ويرون (يعني: أهل السنة والجماعة كذا), فبعض الناس كنا إذا ناقشناهم كان يعترض على نقل الإجماع في هذه المسألة ويقول: الإجماع متعذر وغير ممكن ويحتج بقول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: (من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدريك لعل الناس اختلفوا), كان يحتج بهذا القول على نفي الإجماع.

فنقول الصحيح: أن الإجماع واقع في هذه الأمة وممكن وأن الإجماع باق في هذه الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها, وإلا لأهدرنا كثيرًا من النصوص التي تثبت حجية الإجماع, وأحمد رَحِمَهُ اللَّهُ الذي قال هذه المقالة له أقوال كثيرة في إثبات الإجماع, بل صُنفت كتب في نقل إجماعات الإمام أحمد في أبوب الفقه المختلفة.

يذكرون إجماعات الإمام أحمد في باب الصلاة, في باب الطهارة, في باب الزكاة, في باب الصوم, في باب الحج, ينقل الإجماع صراحة, إذًا: أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ لا يُنكر الإجماع بل يثبته وهذا هو المتواتر عنه, لكن لماذا قال أحمد هذا القول؟ لماذا قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدريه لعل الناس اختلفوا؟ العلماء وجَّهوا قول أحمد بتوجيهات كثيرة:

▪ فمنهم من قال: إنه قال ذلك على وجه الورع, يعني: لا ينبغي لإنسان أن يثبت شيئًا في الدين أو ينفيه دون أن يتحرى في ذلك, بل لابد أن يكون ورعًا, ما ينبغي له أن يسارع في ذلك.

▪ ومنهم من قال: إن أحمد قال ذلك في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف, يعني: لا يعرف خلاف السلف في المسألة ومع ذلك يدَّعي الإجماع, فأنكر أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عليه ذلك.

▪ ومنهم من قال: قال أحمد ذلك ردًا على من عارض النصوص بدعوى الإجماع, يعني: إنسان لما تأتي له بنص معين يقول: هذا النص غير معمول به, أهملت الأمة العمل به وأجمعت الأمة على عدم العمل بهذا النص فيعارض العمل بالنص بدعوى إجماع الأمة على ترك العمل بهذا النص, فأحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنكر عليه ذلك.

▪ ومنهم من خرَّج قول أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ردًا على بشر المريسي, لأن بشرًا المريسي رأس من رؤوس المعتزلة عليه من الله ما يستحق, كان ينفي صفات الله تبارك وتعالى ولا يثبتها وكان يدَّعي في ذلك الإجماع, أن الأمة أجمعت على نفي صفات الله تبارك وتعالى, فليس له يد ولا سمع ولا بصر, فكان يُنكر عليه هذا القول ويُنكر عليه ادعائه الإجماع.

إذًا: فأحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ يثبت الإجماع ولا يُنكره وإنما يعارض من يسارع في إثباته دون النظر إلى هذه الأمور التي ذكرناها.

قال **الزركشي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان حجية الإجماع وإمكانه في هذه الأعصار بعد أن اتسعت رقعة الإسلام وانتشر العلماء في أرجاء الأرض هل هو ممكن؟ هل من الممكن أن نحكي إجماعًا على مسألة تقع في الوقت المعاصر؟ لا نستطيع أن نقطع بهذا الإجماع إلا إذا حصرنا عدد المجتهدين وإلا إذا وقفنا على قول كل مجتهد من مجتهدي الأمة, فإن اتفقوا قطعنا بالإجماع وإلا لم نحكي إجماعًا في المسألة.

قال **الزركشي**: منعه قومٌ, يعني: منع الوقوع لاتساع خطة الإسلام وانتشارهم في أقطار الأرض وتهاون الفِطَن, يعني: الناس يتهاونون في مسألة ذكر الخلاف في المسألة, بعض العلماء قال: يسمع قولًا وهو يعلم أن هذا القول مخالف وأن الدليل يخالفه ومع ذلك يكسل عن بيان ما يعارض هذا الدليل وتعذر النقل.

والصحيح: إمكانه عادة, فالإجماع ممكن, فقد اجتمع على الشُبه خلق كثيرون زائدون على أهل الإسلام, النصارى اجتمعوا على صلب المسيح, فالإجماع مع الحق مع ظهور أدلته أولى.

ونقول في هذه الأعصار: هو ممكن وممكن جدًا خاصة مع تطور وسائل الاتصال وسرعة نقل المعلومات بين الناس, فما يحدث في أقصى الأرض الآن من جهة المغرب مثلًا بعد قليل جدًا يعرفه كل من يسكن شرق الأرض, فنستطيع أن نحكي الإجماع على مسألة حادثة.

قال: وقيل: اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة. يعني: هذا الحد قريب من الحد الأول, وهذا ذكره القرافي والآمدي, والمقصود بأهل الحل والعقد كذلك المجتهدون في الأحكام الشرعية.

قال: وإجماع أهل كل عصر حجة. الإجماع حجة معتبرة في الشرع, ما الدليل على حجية الإجماع؟ قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: 115], أين الدليل فذ هذه الآية على حجية الإجماع؟ ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

فما اجتمعت عليه الأمة فهو سبيل المؤمنين كما قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَآهُ سَيِّئًا الْمُسْلِمُونَ فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّء ".

مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا: يعني: شرعًا, نظروا في الآية فرأوا أن هذا الأمر هو الحسن وهو الموافق للدليل, فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ: أي: كونًا وقدرًا, هذا ما كتبه الله تبارك وتعالى أن يكون هو الحسن الواقع في هذه الأمة.

وَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا: يعني: يعارضه الدليل فهو عند الله سيء, ماذا يقصد بالمسلمين هاهنا؟ يعني: العلماء المجتهدين ولا يعني: عامة الناس.

قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [البقرة: 143], وهذا تعديل لهذه الأمة, فالوسط هم العدل الخيار, ومعنى ذلك أنهم عصموا من أن يجتمعوا على الخطأ, فالله عَزَّ وَجلَّ عصم هذه الأمة في أمرين:

عصمها في نصها وفي فهمها للنص- وهذا لا تجده في غير هذه الأمة, عصم الله عَزَّ وَجلَّ نص هذه الأمة من أن يحرف, ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: 9], والنصوص التي قبل هذه الأمة حُرفت, التوراة حُرفت والإنجيل حُرف.

وعصم هذه الأمة في فهمها- فلا تجتمع الأمة على ضلالة, وقال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ», والأدلة في حجية الإجماع كثيرة جدًا بل هي من قبيل المتواتر لكنه متواتر تواترًا معنويًا, هذه الأدلة تتواتر من جهة المعنى وليس من جهة اللفظ.

قال: خلافًا لداوُد. فإنه قال: إن الإجماع المحتج مختص بالصحابة, يعني: داود الظاهري قال: إجماع المعتبر إجماع الصحابة, وأما بعدهم فليس هناك إجماع.

وقلنا: فرق بين إنكار حجية الإجماع وتعذر وقوعه, العلماء الذين قالوا: يتعذر وقوع الإجماع بعد أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قولهم معتبر وله حظ من النظر

لاتساع رقعة الإسلام يتعذر وقوعه, وأما من قال: بإنكار حجية الإجماع فقوله مردود.

قال: وقد أومأ أحمد إلى نحو قوله. يعني: إلى نحو داود, وقلنا الراجح: قول الجمهور وهو أن الإجماع حجة وممكن كذلك في هذه الأمة.

فذكرنا دليلًا أو دليلين من الكتاب على حجية الإجماع ودليلًا من سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على حجية وكذلك أثرًا لعبد الله بن مسعود.

لماذا لم نذكر العقل كدليل على حجية الإجماع؟ يعني: نحن في كثير من المسائل نقول: دل على ذلك الأثر والنظر, النقل والعقل, لماذا لم نذكر العقل في حجية الإجماع؟ لأن العقل لا يستبعد أن يجتمع الناس على ضلالة, وهذا وقع كما قلنا: في اليهود ووقع في النصارى, ولذلك لم نذكر العقل في حجية الإجماع.

قال: وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة: اعتبره أبو الخطاب والحنفية. يعني: الصحابة اختلفوا على قولين:

نضرب مثالًا: الوضوء من مس الذَكَر- من مس ذكره هل هذا ناقض للوضوء أم ليس بناقض؟ لو افترضنا أن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

منهم من قال: هو ناقض, ومنهم من قال: ليس بناقض, هل يجوز لمن جاء بعدهم أن يجمع على قول دون الاخر ونحكي الإجماع في المسألة؟ فنقول: أجمعت الأمة منذ عصر التابعين فمن جاء بعدهم على أن مس الذكر ناقض للوضوء, مع أن يوجد خلاف قبل ذلك بين الصحابة, هل هذا الإجماع معتبر؟ فهذا مما اختلف فيه أهل العلم.

فمنهم من قال: هو إجماع, يعني: اتفق التابعون بعد اختلاف الصحابة, من أهل العلم من قال: هو إجماع ويحرم الأخذ بالقول الآخر, يعني: الذي قال: ليس بناقض

هذا يحرم الأخذ به لأن مخالفة الإجماع حرام, وهذا قول الحنفية أتباع أبي حنيفة وقو أبي الخطاب.

والقول الثاني: أنه ليس بإجماع, وهذا قول القاضي وقول بعض الشافعية, فيجوز الأخذ بهذا القول أو بهذا القول, ويجوز أن ننظر في الأدلة وأن نرجح قولًا على قول, لأن ثمرة المسألة: لو قلنا: أن هذا إجماع لا يجوز لنا أن ننظر في المسألة ولا أن نحتج بأي دليل يخالف الإجماع, لكن لو قلنا: هذا ليس بإجماع؟

ما زال حظ النظر موجودًا فتستطيع أن تنظر في المسألة وأن ترجح بين الدلة, وهذا القول هو القول الراجح أن ذلك ليس بإجماع **لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها**.

قال الشافعي قولًا ومات وجاء من بعده فنظروا في الأدلة واتفقوا على قول يخالف قول الشافعي, لا نستطيع أن نحكي الإجماع في المسألة, لماذا؟ لأن قول الشافعي معتبر فيقال: هذا قول الجمهور, ولكن لا نحكي الإجماع لأن المذاهب والأقوال لا تموت بموت أصحابها **إلا إذا وقع الإجماع قبل أن يستقر الخلاف**.

يعني: متى نقول من الممكن أن يختلف الناس على مسألة ثم نحكي الإجماع عليها بعد ذلك؟ ومتى نقول: لا يمكننا أن نحكي الإجماع على مسألة اختلف فيها الناس؟ لأن هذه المسألة لها تعلق كبير جدًا بمسألة خروج الحسين على فرض أنه خرج رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ, الحسين قُتل مظلومًا شهيدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

لكن كل من يتكلم في مسألة الخروج على الحكام يستدل بفعل الحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ويقول: كيف تستدلون بإجماع الصحابة وتقولون: المسألة فيها إجماع وقد خالف الحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في ذلك؟ هذا تعلق بهذه المسألة.

على فرض أن المسألة فيها خلاف بين الصحابة وهذا ليس بصحيح لأن الصحابة أنكروا على الحسين ومنهم من أخذ برأسه كابن عباس أو أبي سعيد الخدري أو ابن

عمر, أنكروا عليه إنكارًا شديدًا, لكن على فرض أن المسألة وقع فيها خلاف هل هذا الخلاف استقر وصار معتبرًا بين الناس؟ لا, ليس خلافًا معتبرًا بين الناس, لكن هذا الخلاف ارتفع واستقر قول علماء أهل السنة على تحريم الخروج.

إذًا: متى لا يعتبر الخلاف السابق؟ إذا لم يستقر هذا الخلاف, يعني: اختلفوا في مسألة لكن رفع هذا الخلاف واجمعوا على قول دون قول, إذًا: يحكى الإجماع في ذلك, لكن استقر الخلاف ومات الشافعي أو مات الحسين وأجمعوا بعد ذلك على فرض أن المسألة ليس فيها أحاديث عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, أجمعوا بعد ذلك فيقال: الخلاف هاهنا معتبر.

إذًا: لو استقر الخلاف فلا نحكي الإجماع, لو لم يستقر الخلاف لا نستطيع أن نحكي الإجماع في المسألة.

لو الإمام استدل بحديث غير صحيح على الخلاف في المسألة خلاف معتبر، يقال: المسألة فيها خلاف والراجح في خلاف قوله للدليل ، لأن هذا عالم مجتهد نظر في الأدلة لا عن هوى، فالدليل الضعيف عندك صحيح عنده، وانظر في رفع الملام عن الأئمة الأعلام لشيخ الإسلام ابن تيمية, ممكن أن يكون الدليل عندك أنت ضعيف عنده هو دليل صحيح، فلابد أن ننظر في هذه المسألة من هذه الجهة.

وقد كنت كتبت مقالة في ذلك لكثرة الاستدلال بشبهة خروج الحسين، ولما كان الجواب أصولياً، فسأنقل الجواب هنا لتعم الفائدة:

(نقاش حول الاستدلال بخروج بعض السلف على أئمة الجور)

الحمد لله ربِّ العالمين ، والصلاة والسلام على النبي الأمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ،أما بعدُ : فمن الشبهات التي يدندن حولها الخوارج ومن تأثر بهم من العامة أنَّ مسألة الخروج على أئمة الجور – إن سلَّموا بأنهم أئمة شرعيون لهم السمع والطاعة في غير معصية الله– مسألة خلافية لم ينعقد فيها إجماع ، وذلك لخروج الحسين– رضي

الله عنه- على يزيد ، وخروج بعض أفاضل السلف على الحجَّاج ، فكيف يُدعى الإجماع فيها ويُبدَّع المخالف لذلك؟!

والجواب عن هذه الشبهة على التسليم بخروج الحسين على يزيد ، وخروج من خرج على الحجاج لمجرد جوره وظلمه له تعلُّق بمسألة أصولية مبحوثة في مطولات أصول الفقه ، وهي: " هل الإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق عليه؟ "

وبيان ذلك أن القائلين بعدم جواز الخروج قولا واحداً يستندون إلى إجماعات نقلها أهل العلم في كتب العقائد خلفاً عن سلف وبعض كتب الفقه بالإضافة إلى الأحاديث المتواترة في ذلك. وعلى الجانب الآخر يستند من يرى الخلاف في المسألة إلى بعض الوقائع التي بدرت من بعض السلف ومنها ما ذكرنا في شأن يزيد والحجاج ابن يوسف ، فلو سلمنا بوقوع ذلك فهل الإجماع المنقول يرفع الخلاف السابق عليه ، أم لا؟ فإن كان رافعاً له فليس في المسألة خلاف يُعتد به فيما يقع بعده من وقائع الخروج ، وإنما يُحكى خلافاً قديما في المسألة كما يُحكى في غيره من المسائل التي لها نفس الصورة مما يُسلِّم بها مدعو الخلاف أنفسهم ، وإن كان غير رافع للخلاف فيبقى الخلاف في المسألة ويصير الإجماع منقوضاً به.

- والقول الصحيح في المسألة أن الخلاف في المسألة إن كان مستقراً كأن ينقرض أهل الاجتهاد أو بعضهم مع اختلافهم في حكم المسألة فليس في المسألة إجماع ولا يجوز لمن جاءوا بعدهم أن يجمعوا على أحد القولين دون الآخر لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ، وهذا قول جمهور أهل العلم ، ومثاله خلافهم في حكم القصر في السفر، ونقض الوضوء بمس المرأة، وبأكل لحم الجزور.

- وأما إن كان الخلاف في المسألة غير مستقر كأن يكون المجتهدون في نظرٍ واستشارة فاختلفوا ثم أجمعوا فالإجماع رافع للخلاف السابق كما في خلاف الصحابة لأبي بكر رضي الله عنهم في قتال مانعي الزكاة ، وكما في خلاف عمر لأبي بكر في جمع

القرآن ، وكخلاف الصحابة في موضع دفن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم استقروا على دفنه في بيته ، وهذا محل اتفاق بين العلماء كما يظهر في تقريرهم لهذه المسائل.

▪ وإن كان في المسألة خلاف لغياب الدليل أو لتأويل في المسألة ثم ظهر للمختلفين وجه الحق في المسألة فرجعوا هم أنفسهم لقول عامة المجتهدين ، فالصحيح كذلك من أقوال العلماء أن الخلاف هنا غير مستقر لا يجوز الاحتجاج به والإجماع المنعقد بعده رافع له ، وهو قول جمهور الأصوليين كالرازي والزركشي وابن النجار ، وغيرهم ؛ إذ هو بمثابة الإجماع الواقع بعد تردد ، ولهذا المسألة صور كثيرة لا ينازع فيها القائلون بالخلاف في مسألة الخروج ، ومنها:

▪ حرمة ربا الفضل ، فذهب جمهور الصحابة للمنع ، واختلف في رجوع ابن عباس لقولهم بعد قوله بالجواز والصحيح الرجوع ، فأجمعت الأمة على القول بتحريم الربا بنوعيه ، وهذا الإجماع رفع الخلاف السابق .

▪ الخلاف في الجمع بين الأختين بملك اليمين، ثم أجمعت الأمة على تحريم ذلك.

▪ الخلاف في زواج المتعة منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما، ثم أجمعت الأمة على تحريم ذلك كما نقله الشاطبي في الموافقات، ولم يخالف إلا الروافض.

▪ ومنه كذلك خلاف العلماء في كثير من مستجدات العصر عند ظهورها كمكبر الصوت كما نقل الشيخ السعدي، وكذلك الوضوء من ماء الصنبور " الحنفية " ثم كان الإجماع على جواز ذلك.

ومن ذلك مسألة الخروج على أئمة الجور ، فإن العلماء الذين قالوا بالإجماع فيها لم يغب عنهم تلك الوقائع المذكورة عن الحسين رضي الله عنه وعن غيره ممن ذكرنا ، وإنما قالوا بالإجماع ، وقولهم هو الصحيح لأمور:

● أن الخلاف لم يستقر ، بل كل من خالف هذا الأصل رجع عنه إلى قول عامة العلماء ، وفي ذلك يقول أيوب السختياني في القراء الذين خرجوا على الحجاج: " لا

أعلم أحداً منهم قُتل إلا رُغب له عن مصرعه ، ولا نجا فلم يُقتل إلا ندم على ما كان منه" رواه ابن سعد في الطبقات بسند كالشمس. وأما الحسين فإنه ندم على فعله وطلب أن يعود أو يلحق بيزيد ليضع يده في يده أو أن يلحق ببعض ثغور المسلمين ،لكنه قُتل شهيداً مظلوماً رضي الله عنه ، فكان هذا رفعاً للخلاف السابق على القول به ، ومن هنا تفهم قول ابن تيمية رحمه الله في المنهاج: " ولهذا استقر رأي أهل السنة على ترك القتال في الفتنة، للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك قتالهم" فصار ذلك من العقائد التي لا يجوز مخالفتها ، بل من أصول العقائد كما ذكر شيخ الإسلام في الاستقامة.

- يقول الشيخ صالح آل شيخ حفظه الله رداً على من ينسب للسلف قولاً بجواز الخروج على أئمة الجور: " وهذا القول –من أنه ثَمَّ قولان للسلف- ليس بجيد ؛ بل السلف متتابعون على النهي عن الخروج ، لكن فعل بعضهم ما فعل من الخروج ، وهذا ينسب إليه ولا يُعد قولاً ، لأنه مخالف للنصوص الكثيرة في ذلك ، كما أنه لا يجوز أن ننسب إلى من أحدث قولا في العقائد ولو كان من التابعين بأن نقول : هذا قول السلف ، فكذلك في مسألة الإمامة لا يسوغ أن نقول: هذا قول السلف ، لأن من أحدث القول بالقدر كان من التابعين ، ومن أحدث القول بالإرجاء كان من التابعين من جهة لقيه بالصحابة ، ولكن رُدت كل تلك الأقوال عليه ، ولم يسغ أن يقال: كان ثَم قولان للسلف في مسألة كذا ، فكذلك مسائل الإمامة أمر السلف فيها واحد ." انتهى من اللآلئ البهية شرح الواسطية 2/606 ط. دار العاصمة.

ولذلك نقول لهؤلاء المستدلين بهذه الوقائع أن من التابعين من اتهم بالقول بالقدر أو الإرجاء أو أنه كان يرى رأي الخوارج ، فهل ترون ذلك مسوغاً لادعاء الخلاف في هذه المسائل وما على شاكلتها مما يخالف الاعتقاد؟!

نسأل الله تعالى أن يهدينا لما اُختلف فيه من الحق بإذنه ؛ إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

قال: والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور. فلو اجتمع الصحابة للخروج بقول في مسألة معينة حرام أم حلال؟ من الذي أدرك الصحابة؟ التابعون، الذي يدرك الصحابي مؤمنًا برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، واحد من التابعين بلغ رتبة الاجتهاد عالم من العلماء خلافه معتبر أم غير معتبر؟ خلافه معتبر، فلو خالف هذا التابعي الصحابة في هذه المسألة لا يقال: المسألة فيها إجماع، لكن يقال: المسألة فيها خلاف وننظر في الأدلة.

ولذلك سوَّغ الصحابة اجتهاد التابعين وفتواهم معهم في الوقائع الحادثة في زمنهم، فالصحابة كانوا يأذنون للتابعين الاجتهاد في النوازل كسعيد بن المسيب مثلًا في المدينة كان أبو هريرة وغيره من الصحابة يأذنون له بالفتوى في النوازل, وقد يقول قولًا يخالف قولهم، وكذلك شُريح بالكوفة ولو لم يعتبر قولهم في الإجماع مع الصحابة لسألوهم قبل إقدامهم على الفتوى هل أجمعوا أم لا؟ وهذا دليل قوي جدًا.

يعني: لو كان خلافهم غير معتبر في الإجماع لكان سعيد بن المسيب يذهب مثلًا إلى عمر بن الخطاب ويسأله هل المسألة فيها إجماع من الصحابة أم لا قبل أن اجتهد فيها؟ لكن كان يجتهد في مثل هذه المسائل فخلافه واجتهاده معتبر.

قال **المرداوي** في التحرير عند شرحه لجملة: **ولا إجماع للصحابة مع مخالفة تابعي مجتهد**

"الصحابة سوغوا اجتهادهم وفتواهم معهم في الوقائع الحادثة في زمانهم فكان سعيد بن المسيب يفتي في المدينة وفيها خلق من الصحابة، وشريح في الكوفة وبها أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه -، وحكم عليه في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأيه ولم ينكر عليه، وكذا الحسن البصري، وغيرهم كانوا يفتون بآرائهم زمن

الصحابة من غير نظر أنهم أجمعوا أو لا. ولو لم يعتبر قولهم في الإجماع معهم لسألوا قبل إقدامهم على الفتوى: هل أجمعوا أم لا؟ لكنهم لم يسألوا، فدل على اعتبار قولهم معهم مطلقا. وسئل أنس عن مسألة فقال: اسألوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا، وحفظ ونسينا. فقد سوغوا اجتهادهم ولولا صحته واعتباره لما سوغوه. وإذا اعتبر قولهم في الاجتهاد فليعتبر في الإجماع؛ إذ لا يجوز مع تسويغ الاجتهاد ترك الاعتداد بقولهم وفاقا."

وقال **الطوفي** في شرح مختصر الروضة: "وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ كَعَلْقَمَةَ، وَالْأَسْوَدِ وَغَيْرِهِمَا، وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، وَفُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ كَانُوا يُفْتُونَ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ، وَلَوْلَا صِحَّةُ اجْتِهَادِهِمْ مَعَهُمْ «لَمَا سَوَّغُوهُ» وَإِذَا كَانَ اجْتِهَادُهُمْ صَحِيحًا، وَجَبَ اعْتِبَارُهُ كَاجْتِهَادِ الصَّحَابِيِّ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَظْهَرَ لِلتَّابِعِيِّ مَا لَا يَظْهَرُ لَهُمْ."

قال: خلافاً للقاضي وبعض الشافعية، وقد أومأ أحمد إلى القولين. قلنا: لكن الصحيح أن اجتهاد التابعي معتبر لقوة الأدلة في ذلك، ثم إن الأدلة على حجية الإجماع تتناولهم (تتناول التابعين) واختصاص الصحابة بالأوصاف الشريفة كالسبق وغير ذلك لا يمنع من الاعتداد بغيرهم.

ولذلك يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة قبل إجماعهم فقوله معتبر، لأنهم لو اجتمعوا اجتمعوا على الحق لكن تناقشوا في مسألة ودخل التابعي في هذه المسألة واجتهد في هذه المسألة فاجتهاده معتبر في هذه المسألة.

قال: ولا ينعقد بقول الأكثرين. وهذا هو الصحيح أن الإجماع لابد أن تتفق عليه الأمة، فلو خالف واحد فقط فخلافه معتبر، خلافاً لابن جرير. محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يحكي الإجماع ولا يعتد بخلاف الواحد

والاثنين، يعني: لو خالف عالم أو عالمان في مسألة يحكي الإجماع وهذا مذهب له، والصحيح: على خلاف مذهبه, فلابد من اتفاق الجميع, قلنا: لأن الحق قد يكون مع الواحد.

قال: وقال مالك: إجماع أهل المدينة حُجة. وهذه المسألة وقع فيها خلاف أهل العلم، واختلفوا في معنى قول مالك: إجماع أهل المدينة حجة، ونحن نعلم أن مالكا كان إمام دار الهجرة, وكانت حلقات العلم في مسجد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فمن الأقوال المأثورة عنه: إجماع أهل المدينة حجة. يعني: لا يجوز مخالفة هذه الحجة ولا يجوز مخالفة إجماع أهل المدينة، ما معنى هذا القول؟ منهم من أخذ قول الإمام مالك على ظاهره فجعلوا كل قول يخالف قول أهل المدينة لا عبرة له، ومنهم من لم يعتد بقول مالك رَحِمَهُ اللَّهُ.

لكن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ سلك مسلكًا وسطًا في هذه المسألة لا يسع المنصف إلا أن يقول به، ما هذا القول؟ يعني: في مسألة إجماع أهل المدينة، ذكر الخلاف في المسألة ثم قسّم إجماع أهل المدينة على مراتب أربعة:

- **أول مرتبة:** لو أن أهل المدينة أجمعوا على أمرٍ يجري مجرى النقل عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعني مثلًا: لو أن أهل المدينة أجمعوا على مقدار الصاع أو مقدار المُد أو أجمعوا على أن الزكاة لا تؤخذ في الخضروات, لو أجمعوا على ذلك فإجماعهم حُجة ومعتبر لأنه يجري مجرى النقل، لأن أهل المدينة رأوا من؟ رأوا أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإجماعهم يجري مجرى النقل عن الصحابة الذين نقلوا ذلك عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعني: لو قالوا: مقدار الصاع كذا، مقدار المُد كذا، فهذا حُجة وإجماع.
- كذلك **العمل القديم** بالمدينة قبل مقتل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهذا حجة كذلك في مذهب الإمام مالك وهو المنصوص عنه عند الشافعي وظاهر مذهب أحمد،

لأن هذا مما سنَّه الخلفاء الراشدون وهذا حُجة يجب إتباعها، يعني: قبل أن يختلف الناس بعد مقتل عثمان وقبل أن تحدث الفتن فكذلك قول أهل المدينة وفعل أهل المدينة حُجة.

- **إذا تعارض في المسألة دليلان**- تعارض مثلًا حديثان في المسألة وكان مع أحد القولين أو التوجيهين للحديث عمل أهل المدينة فعمل أهل المدينة مُرجحٌ لهذا الفهم للحديث، وهذا كذلك هو الصحيح وهو المنصوص عن أحمد قال: **إذا روى أهل المدينة حديثًا وعملوا به فهو الغاية، وهذا إذا لم نجد مرجحًا غير عمل أهل المدينة.**
- **المرتبة الرابعة**: العمل المتأخر بالمدينة- يعني: بعد مقتل عثمان وبعد شيوع الفتن بين الناس، فالذي عليه أئمة المسلمين: أن هذا ليس بحجة شرعية ولكن لابد من النظر في الدليل.

ثم قال: وانقراض العصر شرط في ظاهر كلامه. هل اشتراط انقراض العصر معتبر في حُجية الإجماع؟ يعني: لابد أن يموت جميع المجمعين في هذه المسألة قبل أن نحكي الإجماع والاتفاق أم هذا ليس بشرط؟

نكمل ما كنا نحن بصدده قبل شهر رمضان وهو شرح كتاب: قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وقد توقفنا عند الأصل الثالث من الأصول الكلية: وهو الإجماع.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و(الإجماع) وأصله الاتفاق، وهو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني، وقيل: اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولًا.

وإجماع أهل كل عصر حجة خلافاً لداود، وقد أومأ أحمد إلى نحو قوله.

وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة: اعتبره أبو الخطاب والحنفية، وقال القاضي وبعض الشافعية: ليس بإجماع، والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند

الجمهور خلافًا للقاضي وبعض الشافعية، وقد أومأ أحمد إلى القولين، ولا ينعقد بقول الأكثرين، خلافًا لابن جرير، وأومأ إليه أحمد، وقال مالك: إجماع أهل المدينة حُجة.

توقفنا في الدرس الماضي عند قول المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقال مالك: إجماع أهل المدينة حجة. هل إجماع أهل المدينة حجة؟ وما المراد بإجماع أهل المدينة؟ نحن نعلم أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هاجر من مكة إلى المدينة واستقر بها وكان أصحابه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ بها بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مدة خلافة أبي بكر الصديق وخلافة عمر وعثمان، فكان أكثر أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالمدينة.

ف مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ جاء عنه أو نُقل عنه ما يفيد بأنه يقول: إجماع أهل المدينة حجة. وهذا القول المنقول عن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، اختلف أهل العلم في بيان معناه، ما الذي يريده مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ بإجماع أهل المدينة وبقول أهل المدينة وبعمل أهل المدينة؟ فمن أهل العلم من أخذ ذلك على ظاهره وقالوا: مالك يقول: أهل المدينة لو قالوا قولًا أو فعلوا فعلًا ففعلهم هذا إجماعٌ وحُجة لا يجوز مخالفته، وعلى هذا القول لو جاء دليل يخالف إجماع أهل المدينة رُدَّ هذا الدليل، لأن الإجماع لا يجوز مخالفته أو لا تجوز مخالفته.

ومنهم من قال: مراد مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن رواية أهل المدينة مُقدمةٌ على رواية غيرهم، فلو أن أهل المدينة رووا حديثًا عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وروى أهل الكوفة مثلًا حديثًا عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا الحديث الذي يرويه الحجازيون من أهل المدينة مُقدمٌ على رواية غيرهم.

ومنهم من قال: مراد مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن العمل الذي كان جاريًا في المدينة وكان يجري مجرى النقل المستفيض، يعني: مالك ينظر لعمل الناس في المدينة وهؤلاء الناس أخذوا عن التابعين والتابعون أخذوا عن أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذا العمل المتواتر المستفيض البيِّن المشتهر في المدينة كألفاظ الآذان وكذلك ألفاظ الإقامة وترك

الجهر بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة، فهذا نقله أتباع التابعين عن التابعين, ونقله التابعون عن الصحابة, والصحابة شاهدوا النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفعل ذلك.

وكذلك مقدار الصاع (قدر الصاع) وكذلك المُد وعدم أخذ الزكاة في الخضروات لأن الخضروات كانت تُزرع بالمدينة، وما كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يأخذ منها الزكاة ولا كان أصحابه يأخذون فيها الزكاة وكذلك التابعون، فهذا هو عمل أهل المدينة، فلا شك أن هذا العمل موروثٌ عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذا يدل على أن هذا العمل حجة.

إذًا: عندنا أكثر من قول في بيان معنى إجماع أو حُجية عمل أهل المدينة، ولعل أقرب الأقوال في ذلك القول الثالث، وهو ما كان عليه الناس أيام مالك مما توارثوه عن التابعين وتوارثه التابعون عن الصحابة والصحابة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

هل هذا النقل إجماع أم ليس بإجماع؟ وهل الفصل في هذه المسألة يترتب عليه ثمرة؟ أجل، لأننا لو قلنا: إنه إجماع فبالتالي لا تجوز مخالفته، فلو قلنا: عمل أهل المدينة إجماع وكان أهل المدينة لا يُخرجون الزكاة في الخضروات وبالتالي الذي يُخرجها في الخضروات مخالفٌ لهذا الإجماع، فقد يدخل في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: 115]، هذا لو قلنا: إنه إجماع.

أما لو قلنا: إنه ليس بإجماع- فلا تدخل مخالفته تحت مشاقة الله ورسوله ولا مخالفة سبيل المؤمنين طالما أن ذلك قائمٌ على اجتهاد، وبالتالي لو نظرنا في مسألة إخراج الزكاة في الخضروات لوجدنا أبا حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يخالف الجمهور في ذلك, فيُخرج الزكاة في كل ما يخرج من الأرض، ويعمل بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة:

267]، فيوجب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض سواءٌ كان مما يوثق أو لا يوثق من الفاكهة من الخضار على أساس أن هذا ليس إجماعًا لا تجوز مخالفته، إذًا: القول بأنه إجماع أو ليس بإجماع هذا له ثمرة.

ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ سلك مسلكًا طيبًا في إجماع أهل المدينة أو في عمل أهل المدينة نقلناه قريبا، لأن من أهل العلم من قال: لا يعتبر عمل أهل المدينة والعبرة بالدليل، وتجد ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الإحكام في أصول الفقه يُشنع شديدًا على من يعتبر عمل أهل المدينة حُجة أو إجماعًا، ومنهم: من اعتبره إجماعًا وحجة، ومنهم: من ذهب فيه مذهبًا وسطًا كما هو حال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنه سلك مسلكًا وسطًا لا يسع الناظر المُنصف إلا أن يقول: إن هذا هو الحق إن شاء الله.

ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بيّن أن محل الخلاف في المسألة إنما هو في العصور المفضلة التي فضلها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهي القرون الثلاثة الأولى، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة أن منه ما هو متفقٌ عليه بين المسلمين ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم، وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: أن يكون ذلك مما يجري مجرى النقل عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذا حُجة باتفاق العلماء، أن يكون هذا النقل يجري مجرى النقل عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا العمل يجري مجرى النقل عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعني: وجدنا أهل المدينة يؤذنون بطريقة معينة ويصلون بطريقة معينة, وهذه الطريقة هي التي كان يفعلها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا يجري مجرى النقل عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويجري مجرى التطبيق العملي لسُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذا حُجةٌ باتفاق العلماء.

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا: يريد العمل الذي لا خلاف فيه الذي وافق نصوص الشرع، عملٌ لا

يخالف الشرع لأنه لو خالف الدليل فالعبرة بالدليل إنما هذا عملٌ كان موجودًا قبل مقتل عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ, فهذا حُجة في مذهب مالك وهو المنصوص عن الشافعي وهو ظاهر مذهب أحمد، لأن هذا مما سنَّه الخلفاء الراشدون، فالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي».

المرتبة الثالثة: قالوا: إذا تعارض في المسألة دليلان (عندنا مسألة فيها دليلان) وتعارض الدليلان، هناك دليل يُبيح وهناك دليل يحظُر حاظر ولم ندري أيهما أرجح وأحد هذين الدليلين يعمل به أهل المدينة ويتركون العمل بالدليل الآخر, فهذا مذهب الجمهور كذلك مذهب مالك والشافعي وهو رواية عن أحمد: أن الدليل يُرجح بعمل أهل المدينة، لأن عندنا القرينة قوية أنهم ما عملوا إلا بما عهدوه من سُنة من سبقهم من الخلفاء الراشدين.

المرتبة الرابعة: العمل المتأخر بالمدينة، أي: بعد أن انتشر العلماء فلم يصر الصحابة في المدينة وحدها وإنما ذهبوا إلى الكوفة مع علي بن أبي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وانتشر الصحابة في بلاد المسلمين يعلمون الناس الدين، فهذا هو المقصود بالعمل المتأخر بالمدينة.

فالذي عليه أئمة المسلمين: أن ذلك ليس بحجة شرعية، لأن علماء المسلمين الموجودين في المدينة يوجد مثلهم في غيرها من أنصار المسلمين, فليس قولهم حجةً على قول غيرهم, فيُرجع في ذلك إلى الدليل.

وعمل أهل المدينة الذي اعتبره مالك رَحِمَهُٱللَّهُ ضبطه الشيخ الأمين الشنقيطي رَحِمَهُٱللَّهُ في المذكرة بشرطين عند مالك، يعني: أراد أن يُبين ما المراد بعمل أهل المدينة الذي اعتبره مالك؟ ونحن نعلم أن الشيخ كان مالكيًا، فقال: إجماع أهل المدينة المُعتبر عند مالك له شرطان:

- **الشرط الأول**: أن يكون مما لا مجال للرأي فيه، قلنا: هو المقصود بقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الذي يجري مجرى النقل عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- **الثاني** كذلك: أن يكون من الصحابة أو التابعين لا غير ذلك، أن يكون هذا العمل عمل أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو عمل التابعين، لأن قول الصحابي: فيما لا مجال للرأي فيه مرفوع حُكمي، الصحابي لو قال قولًا لا مجال للرأي فيه فهذا في حكم المرفوع، وأما التابعون فألحقهم مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالصحابة لأنهم تعلموا من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فإذا اجتهدوا في أمر فالراجح أنهم أخذوه من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: وانقراض العصر شرط في ظاهر كلامه. أي في ظاهر كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ،

ما المقصود بانقراض العصر؟ المقصود: أن يموت أهل الإجماع، فإذا أجمعوا على مسألة فلا يُعتبر إجماعهم حتى يموتوا أجمعين وحتى ينقرض عصرهم دون أن يخالف واحدٌ منهم، ثم بعد ذلك يبدأ الاحتجاج بإجماعهم.

هب أن الصحابة على مقتضى هذا القول أجمعوا على مسألة ما بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأن الإجماع كما قلنا: لا ينعقد في حياة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العبرة بالدليل في حياته.

أما الإجماع فلا يكون إلا بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الصحابة أجمعوا على أمر ما بعد موت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

على مقتضى هذا القول: لا يُعمل بهذا الإجماع ولا يُعتبر إلا بعد موت آخر واحد من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أهل الإجماع، هذا هو المقصود باشتراط انقراض العصر، وهذا هو القول الأول في المسألة: اشتراط انقراض العصر, وهذا قول لبعض الشافعية وهو ظاهر كلام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

من أين أخذوا هذا الكلام عن أحمد؟ استدلوا بما جاء في حد الخمر، فحد الخمر كان أربعين في عهد أبي بكر الصديق، والصديق لما جَلَد جلد أربعين، والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما جَلَد جلد أربعين، وخالفه عمر فزاد أربعين يعني: صارت ثمانين، ثم ضرب علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أربعين (رجعت مرة أخرى أربعين)، قالوا: ولولا اشتراط انقراض العصر لما جاز ذلك، يعني: لو لم نشترط انقراض العصر لما جاز ذلك.

لأننا لو قلنا بالقول الثاني: إن انقراض العصر ليس بشرط, فبمجرد إجماعهم لا تجوز مخالفة هذا الإجماع، فعلى هذا القول وعلى هذا الاستدلال يقولون: جَلَد أبو بكر الصديق أربعين في الخمر، فلا يجوز لمن يأتي بعد أبي بكر الصديق أن يزيد جلدةً واحدة، لكن لما جلد عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ثمانين دلّ ذلك على أن اشتراط انقراض العصر مقصود، فدلّ على أنه شرط وأن الإجماع لم ينعقد قبل ذلك، هذا هو القول الأول.

القول الثاني: وهو أن ذلك ليس بشرط، ولذلك قال هاهنا في المتن: وقد أومأ إلى خلافه. من الذي أومأ؟ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ له روايتان في المسألة: رواية ظاهرة يشترط فيها انقراض العصر، وهناك رواية أخرى: لا يشترط فيها انقراض العصر، لكنه قدَّم الرواية الأظهر عنده.

والرواية الأخرى قال: وقد أومأ إلى خلافه. فلو اتفقت الكلمة في لحظة واحدة فهو إجماع عند الجمهور واختاره أبو الخطاب, وهذا هو مذهب جمهور أهل العلم: أنهم لا يشترطون انقراض العصر.

فلو اتفقت كلمة: (الأمة) للحظة انعقد الإجماع وحرمت مخالفته. الأمة الآن بها خمسة مجتهدون اجتمعوا لينظروا في مسألة بعينها فخرجوا بقول وقالوا: حكم هذه المسألة التحريم، على هذا القول لا يجوز أن يعود واحد من هؤلاء بعد ذلك ليقول: خالفت الرأي الذي قُلت به قبل ذلك وأريد أن أرجع فيه، لماذا؟ لأنهم أجمعوا على

هذا القول, وطالما اتفقت كلمتهم على حكم معين في وقت معين فلا رجوع لأحدهم مخالفا الإجماع السابق. ولا شك أن هذا القول هو الراجح لقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لَا تَجْتَمِعُ الْأُمَّةُ عَلَى ضَلَالَةٍ»**، فمعنى أنهم اجتمعوا على هذا القول فهذا القول هو الصحيح لأن الله عصمهم من أن يجتمعوا على ضلالة.

فانقراض العصر ليس بشرط، وذلك:

- **أولًا**: لأن الأدلة على أن الإجماع حجة يُعمل بها ليس فيه ما يدل على اشتراط انقراض العصر، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لَا تَجْتَمِعُ الْأُمَّةُ عَلَى ضَلَالَةٍ»**، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾، قال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

وقال ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئًا فهو عند الله سيء"، إلى غير ذلك من الأدلة التي تدل على حجية الإجماع وكل هذه الأدلة ليس فيها اشتراط انقراض العصر.

- **ثانياً** : لأن الإجماع اتفاق، لو عدنا إلى حد الإجماع الذي ذكرناه في مبدأ الكلام عن الإجماع لوجدنا أن الإجماع هو اتفاق مجتهدي هذه الأمة، فالإجماع: هو مجرد الاتفاق، فإذا اتفقوا فقد حصل الإجماع دون الاشتراط.
- **ثالثاً**: وهذا من أقوى الأدلة: ولأن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنسٍ وغيره رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ولو كان اشتراط انقراض العصر مطلوبًا لعورضوا ولقيل لهم: ما زال أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ موجودًا فلا يجوز لكم أن تحتجوا بإجماعهم إلا بعد موت آخر صحابي.

أي: لابد أن ينتظروا . يقول ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هاجر في السنة الثالثة عشر, ثم مكث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المدينة وقدّر عصر أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمائة عام وثلاثة أعوام منذ موت سمية أم عمار رضي الله عنهما إلى موت أنس. قال: على هذا القول: لا يجوز لإنسان أن يحتج إلا بعد أن يموت آخر صحابي من أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أي: بعد ما يزيد على مئة عام، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **فمن هذا الواهي** – كلمة شديدة عفا الله عنه-**دماغُه الذي يتعاطى مراعاة انقراض أهل عصر، مقدار مائة عام وثلاثة أعوام، ثم عصر آخر-عصر التابعين- مقدار مائة سنة وثمانين سنة، ويضبط أنفاسهم وإجماعهم، هل اختلفوا بعد ذلك أم لا؟ فكيف أن يوجب ذلك على الناس لا سيما وأهل ذينك العصرين متداخلان مضي كثير من أهل العصر الثاني، قبل انقراض العصر الأول بدهر طويل أكثر من مائة عام؟!** قال: هذا ضربٌ من الجنون، ووجدنا الأمر على خلاف ذلك وجدنا التابعين يحتجون بإجماعات الصحابة في وجود أصحاب مازالوا على قيد الحياة.

- **رابعاً**: وكذلك لو كان شرطًا لأدى ذلك إلى تعذر الإجماع، كيف ذلك؟ لأن هذا سيؤدي إلى التسلسل، فلو أجمع الصحاب على مسألة ما.

من الذي يلحق بالصحابة؟ التابعي. هل التابعي اجتهاده معتبر مع الصحابي؟ التابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور، قد كان سعيد بن المسيب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المدينة يجتهد, وشُريح بالكوفة يجتهد, وقد كان أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موجودين، فاجتهاد التابعي معتبرٌ في عصر الصحابة.

فجاء هذا التابعي ونحن اشترطنا انقراض العصر فجاء هذا التابعي فاجتهد فخالف الصحابة في هذه المسألة، أجمعوا على مسألة أخرى فجاء مَن بعده فخالف هؤلاء في هذه المسألة، أجمعوا على مسألة ثالثة فنبغ واجتهد غيرهم فخالف في هذه

المسألة هذا يؤدي إلى تعذر انعقاد الإجماع، لماذا؟ لأنه إذا نبغ عالم من العلماء وكان مجتهدًا وحكم له أهل العلم بالاجتهاد واجتهد وخالف هذا الإجماع فمخالفته معتبرة.

إذًا: القول الراجح: أن اشتراط انقراض العصر ليس صوابًا وليس بشرط.

كيف نرد على هذه الواقعة التي استدلوا بها وهي ما كان في جَلد شارب الخمر ثمانين، فأبو بكر الصديق جَلد أربعين وعلي جلد أربعين بينما جلده عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ ثمانين، هل هذا رجوع عن الإجماع؟ يعني: أجمعوا على هذه المسألة في عهد أبي بكر الصديق ثم رجعوا عن ذلك؟ لا نُسلم أن ذلك رجوع عن الإجماع.

وذلك لما ورد أن عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ لما أمر عليا رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ بجلد الوليد بن عقبة في الخمر لمَّا صلى بهم الصبح فصلاه أربعًا وكان قد شرب الخمر، وقال: إن شئتم أزيدكم، كان غائب العقل، فلما راجعوه كيف صليت بنا الصبح أربعًا؟ قال: إن شئتم أزيدكم!!

فلما علم عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ جلده حد الخمر، فأمر عليٌّ رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ في خلافة عثمان عبدَ الله بن جعفر فجلده وعلي رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ يعُد عليه، حتى بلغ أربعين فقال: أمسك, ثم قال عليٌّ: "جلد النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين **وكلٌّ سُنة** وهذا أحب إلي", إذًا: الأربعون سُنة والثمانون سُنة.

وثبت أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ استشار أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الزيادة على الأربعين فدلّ ذلك على أن المسألة ليست إجماعًا، لأنها لو كانت إجماعًا لما جاز لعمر ولا لغير عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ أن يستشير في هذه المسألة, وإنما الأمر في حد الخمر موكولٌ إلى الإمام وإلى اجتهاده، فتكون هذه الزيادة إن دعت إليها المصلحة أو أن الأربعين والثمانين كليهما سُنةٌ عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فسنَّ النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الأربعين وسنّ الثمانين لكنه جلد أربعين صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، واختار عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ الثمانين بحسب المصلحة، فالصحيح كما قلنا: أن انقراض العصر ليس بشرط.

قال: وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث عند الجمهور.

المراد بهذه المسألة: أن الصحابة لو نظروا في مسألة ما وخرجوا بقولين: فمنهم من قال: هذا يجوز، ومنهم من قال: هذا لا يجوز، إذًا: الإجماع على أن في المسألة قولين.

لا يجوز لمن جاء بعد الصحابة أن يُحدث قولًا ثالثًا. بعض الصحابة قال: هذا مباح، وبعضهم قال: هذا مكروه، فلا يجوز أن يأتي واحدٌ بعد الصحابة ويقول: هذا واجب أو هذا مستحب أو هذا حرام، يُحدث قولًا ثالثًا، لأنه طالما أن الصحابة اختلفوا في المسألة على قولين فالحق في هذين القولين، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فلو جاء ثالثٌ وجاء بقول ثالث فمعنى ذلك: أن الحق غاب عن الأمة في وقت من الأوقات, إلا إذا كان القول الثالث مزيجًا من القولين.

ولو نظرنا في هذا القول الثالث لوجدناه لم يخرج عن القولين، كمثل ماذا؟ العلماء: اختلفوا فيمن مس ذكره- فمنهم من قال: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ، فَلْيَتَوَضَّأْ»، ومنهم من قال: من مس ذكره فلا شيء عليه، «إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ»، فجاء عالم من العلماء بقول ثالث هو قول يجمع بين القولين فقال: من مس ذكره بشهوة فليتوضأ، ومن مس ذكره بلا شهوة دون قصد أو بغير شهوة فهذا لا شيء عليه.

هذا القول الثالث مُعتبر، لماذا؟ لأن فيه جمعًا بين القولين، ولا يقال: إن القول الثالث خالف القولين أو خالف الإجماع, إنما غاية الأمر أنه جمع بين القولين، على قول بعض أهل العلم في المسألة.

مسألة أخرى: حكم متروك التسمية، حكم الذبيحة متروكة التسمية، من أهل العلم من قال: إنها لا تؤكل مطلقًا سواءٌ تعمد ترك التسمية أو لم يتعمد:

إنسان يذبح ذبيحة وبعد أن ذبح الذبيحة وهو مسلم قيل له: هل سميت؟ قال: لا نسيت، لا يعتبرون قوله ولا يعتبرون نسيانه. يقول هذا الفريق: لا تؤكل الذبيحة مطلقًا، تعمد ترك التسمية أو نسي التسمية.

ومن أهل العلم من قال: تؤكل مطلقًا سواءٌ تعمد أو نسي، لماذا؟ لأنه مسلم، والأصل في ذبيحة المسلم: أنها تؤكل، فلو تعمد ترك التسمية فهو مسلم، ولو نسي ترك التسمية فلا يضر «سَمِّ اللَّهَ وَكُلْ»، كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هذان قولان في المسألة.

فلو جاء ثالث وقال: إن تعمد ترك التسمية لم تؤكل ذبيحته لأنها ميتة، لأن التسمية شرطٌ في حِل الذبيحة، لأن الله عَزَّ وَجلَّ اشترط التسمية عند الذبح وإن نسي فقد تجاوز الله عَزَّ وَجلَّ عمن نسي أو أخطأ من هذه الأمة، فسمِّ الله وكُل، فهذا قول ثالث ولا يخرج عن القولين.

هذا القول معتبر؟ نعم معتبر وهو أرجح الأقوال، هذا القول خالف الإجماع؟ لم يخالف الإجماع، إذًا: إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث عند الجمهور. هذه المسألة فيها تفصيل على الوجه الذي ذكرناه.

قال: وإذا قال بعض المجتهدين قولاً وانتشر في الباقين وسكتوا فعنه: إجماع في التكاليف. أي: عن أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

الإجماع نوعان:

- **إما إجماع صريح**
- **وإما إجماع سكوتي.**

الإجماع الصريح: أن يُبدي كل واحد من المجتهدين رأيه، أن يقول كل واحد من المجتهدين: حلال، حرام، يجوز، لا يجوز، فهذا إجماع صريح لا تجوز مخالفته.

وأما الإجماع السكوتي: فهو أن يقول بعض المجتهدين قولًا ويسكت الباقون لا يتكلمون مع قدرتهم على إظهار الموافقة أو الإنكار، يعني: قال بعض المجتهدين قولًا وهناك من المجتهدين من سمع قوله فلم يُنكر وعنده القدرة على الإنكار، هم ما

تكلموا كلهم صراحة برأيهم إنما قال البعض قولًا وسكت الباقون، هل هذا إجماع؟ وهل هو حجة أم لا؟ هذا فيه أقوال:

- **القول الأول**: أنه إجماع، وهو حجة في الأحكام المتعلقة بالتكليف، وهذا على قول أحمد ، فإن كان هذا الإجماع في مسألة فقهية فهو إجماع، إن كان في مسألة اعتقادية ومسائل الاعتقاد أعظم التكاليف وهو الفقه الأكبر فهذا إجماع كذلك.

ولذلك يحتج أئمتنا بهذا الإجماع كثيرًا في باب الأسماء والصفات، ومن آخر هؤلاء العلامة ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحتج بهذا الإجماع كثيرًا (الإجماع السكوتي)، فيقول مثلا: أين في كلام الصحابة والتابعين مع كثرة قراءتهم للقرآن ومرورهم على آيات الأسماء والصفات تأويل هذه الآيات بشكل يخالف ما كان عليه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحبه؟ لا تجد، فإمرارهم هذه الآيات على هذا الوجه هذا إقرارٌ منهم على صحة إمرار هذه الآيات التي فيها الأسماء والصفات على ظاهرها دون تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل.

فأئمتنا رحمهم الله كانوا يستدلون بهذا الإجماع في باب المعتقد وهو أعظم أبواب التكاليف، فالقول الأول: أنه إجماع وحجة.

وقيل: حُجة لا إجماع. فلك أن تحتج به لكن تجوز مخالفته لدليل، هذا معنى: حُجة وليس بإجماع، لأنه لو كان إجماعًا لامتنعت المخالفة، وحجتهم في ذلك: أن حقيقة الإجماع هي اتفاق الجميع وهذا لم يتحقق في الإجماع السكوتي، لأن الذي تكلم بعض المجتهدين وسكت غيرهم.

وقيل: لا إجماع ولا حُجة. وهذا قول الشافعي في الجديد كما نُقل عنه وهو قول المالكية، وقالوا: لأنه لا يُنسب لساكتٍ قول،: قلنا قولًا وسكت فلان لم يُبد مخالفة أو

موافقة، سكوته لا يعني رضاه عما نقول، لأنه ربما قام عنده مانع منعه من الكلام ومن الاعتراض كهيبة القائل.

هاب أن يقاطع القائل أو أن يخالفه في هذا الأمر، أو لأنه يرى أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد، أو لأنه يرى أنه لو أنكر خشي على نفسه من العقوبة مثلًا، أو أنه لو أنكر فلن يعتبر الناس إنكاره إلى غير ذلك من الأمور، ولذلك قالوا: لا يُنسب لساكت قول.

أظهر الأقوال في هذه المسألة: القول الأول, وهو اعتباره إجماعًا وحُجة، إن كانت هناك قرينة تدل على أن الساكت راضٍ عن هذا القول وليس هناك ما يمنعه من رد هذا القول والاعتراض عليه، فهذا هو القول الصحيح أنه إجماع وأنه حُجة.

وقد جعل النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ السكوت علامةً على الرضا، كما في حال نكاح البكر النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: «وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا»، سكوتها, فجعل النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ السكوت علامة على الرضا، فمعنى أن المجتهد يسكت دون عارض أو ما يمنع هذا السكوت هذا يدل على أنه موافق لهذا القول.

قال: ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد.

نحن نعلم أن الإجماع لابد أن يكون له مستند صحيح يستند إليه، وهذا المستند إما أن يكون آية وإما أن يكون حديثًا عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، لأن الإجماع إن لم يستند إلى دليل شرعي كان مبناه على الهوى واتباع الهوى باطل.

كما ضربنا المثل في مبدأ الكلام عن الإجماع، الناس في مبدأ هذه الثورة المشئومة كانوا يقولون: أنتم تخالفون العلماء وإجماع العلماء وتخالفون الناس، لو نظرت في حال هؤلاء العلماء من هم ؟ ترى الذي يشير إليهم هم بعض الدُعاة ممن قد يدخلون في رُتبة طلبة العلم وكثير منهم وُعاظ، آخرهم أن يخطب الواحد منهم على المنبر وأن يعظ الناس، أما أن يصل إلى مصاف المجتهدين الذين يتكلمون في النوازل فلا.

فهذا يقول: تخالفون العلماء، من هؤلاء هداك الله؟ هؤلاء ليسوا بعلماء، غاية أمرهم أن يكونوا طلبة علم، فمخالفة هؤلاء ليست مخالفةً للإجماع، لماذا؟ لأن الإجماع الذي تحرُم مخالفته هو ما كان مستندًا لدليل شرعي لآيةً أو حديث, وهؤلاء لم يستندوا لا إلى آية ولا إلى حديث وإنما استندوا للجمهور في الميدان، لما وجدوا الناس نزلوا الميدان هابوا أن يخالفوهم وأن تضيع شعبيتهم وقاعدتهم الجماهيرية عند هؤلاء فوافقوهم, نسأل الله السلامة والعافية، فالإجماع لابد أن يكون له مستند شرعي وهذا مما لا خلاف فيه.

لكن هل يجوز أن ينعقد الإجماع على اجتهادٍ مبني على مستندٍ شرعي كالقياس؟ هذا هو المقصود بالمسألة, الصحيح: أن ذلك يجوز، كمثل ماذا؟ النبي ﷺ قال: «لَا يَحْكُمْ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ»، وقال: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ»، ما العلة في ذلك؟ العلة بإجماع العلماء التشويش أن الغضب يُشوش عليه ويمنعه من الحكم الصحيح، ولذلك نهاه النبي ﷺ أن يقضي وهو غضبان.

بالإجماع لا يجوز للقاضي أن يقضي وهو غضبان، على أي أساسٍ كان هذا الإجماع؟ الحديث، إذًا: مستند الإجماع هاهنا ماذا؟ الحديث.

هل يجوز للعلماء أن يُجمعوا على عدم جواز أن يقضي القاضي وهو جائع؟ وهو ظمأن؟ وهو شديد الفرح؟ نعم، يجوز لهم أن يُجمعوا قياسًا، النبي ﷺ نصَّ على الغضب، ما الذي يتساوى مع الغضب في العلة؟ الجوع والعطش.

فلو أن القاضي أصابه الجوع الشديد لن يستطيع أن يقضي بين اثنين، أصابه العطش الشديد لن يستطيع أن يقضي بين اثنين، أصابه الفرح الشديد لن يستطيع أن يقضي بين اثنين، لأن العلة واحدة وهي التشويش.

ولذلك أجمع العلماء على أن القاضي لا يجوز له أن يقضي وهو جائع ولا وهو ظمأن ولا وهو فرِح فرحًا شديدًا، لماذا؟ لأن العلة واحدة، فحتى لو أجمع العلماء

إجماعًا بناءً على اجتهاد فهذا الاجتهاد مبنيٌ على دليل، وبالتالي الراجح في المسألة: أن ذلك يجوز.

وقيل: يتصور وليس بحُجة. أي: وقوع الإجماع عن اجتهاد وقياس، والأظهر في هذه المسألة والله أعلم ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنه لا يوجد مسألة مُجمعٌ عليها إلا وفيها نصٌ شرعي، لكن قد يكون هذا النص غاب عن بعض المُجمعين فاستدل عليه برأيٍ أو قياس ولا يمكن أن يخفى النص على جميع الأمة، فهؤلاء لما أجمعوا استندوا كذلك إلى نص, والقياس هاهنا: قياسٌ جَلي.

ثم ضرب رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمثلةً على أن الإجماع لابد أن يكون مستندًا إلى نص:

فمثلًا: أجمعوا على حُرمة نكاح الجدات، يعني: لا يجوز لإنسان أن ينكح جدته، وكذلك على حُرمة نكاح بنات الأولاد (بنت ابنه) مهما نزلت درجتهن، ما مستند هذا الإجماع؟ قول الله تبارك وتعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ [النساء: 23]، والجدة أم، وبنت الابن بنت، فهذا مستند إلى آية.

ومن الإجماع المبني على السُنة: الإجماع على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وهذا ليس موجودًا في كتاب الله تبارك وتعالى, لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قال في القرآن: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾ [النساء: 24]، فظاهر هذه الآية أن المرء يجوز له أن يجمع بين المرأة وخالتها وعمتها، فجاءت السُنة فخصصت هذا العموم وبيّنت أن العمة والخالة تدخل في النهي، فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا»، وهذا الدليل يُبين لنا أهمية الإجماع.

لأن بعض الناس قد يسأل أليس في الكتاب والسُنة غُنية عن الإجماع؟ ما فائدة الإجماع إذا كان بالمسألة دليل من كتاب الله أو سُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؟

نقول: الإجماع أحيانًا يقوي الدليل، يعني: هذا الحديث خبر آحاد: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا»، هذا خبر آحاد، وخبر الآحاد من قبيل الظن، فلما يأتي الإجماع على هذا الحكم الوارد في خبر الآحاد ينقله من ماذا؟ من الدلالة الظنية للدلالة القطعية، فيقوي دلالة الحكم في هذا الحديث وإن كان خبر آحاد.

اللجنة الدائمة والمجمع الفقهي قولهم ليس إجماعًا لأنها بعض المسلمين، الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة، لابد أن يتفق جميع علماء الأمة المجتهدين على الحكم في هذه المسألة، أما اللجنة الدائمة فقولها ليس إجماعًا قولها يُستأنس به, إن جاءت بدليل فالعبرة بالدليل، إن اجتهد آخر- فرد أو مجمع فقهي آخر- وخرج بقول يخالف قولهم وكان قوله معتبرًا أُخذ بقوله ليست مخالفةً للإجماع لأن قولهم لا يسمى إجماعا.

قال: والأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع. العلماء اختلفوا في المسألة زيادةً أو نقصًا، لا يكون الأخذ بأقل ما قيل في هذه المسألة لا يعتبر إجماعًا تحرُم مخالفته، كمثل ماذا؟ الاختلاف في دية الكتابي.

قُتل رجل من اليهود والنصارى فهذا له دية، ما دية الكتابي؟ بعض العلماء قال: ديته كدية المسلم، فإذا كانت دية المسلم مئة ناقة فديته كذلك مئة ناقة، هذا قول لبعض العلماء.

وبعض العلماء قال: نصف دية المسلم، وبعضهم قال: ثلث دية المسلم، وهذا أقل ما قيل في هذه المسألة، الثلث هذا داخل في النصف وداخل في الدية كاملة، هل القول بالثلث يعتبر إجماعًا تحرُم مخالفته؟

يقول: والأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع. فالتمسك بالثلث في هذه المسألة ليس بإجماع، لماذا هو ليس بإجماع؟ لأننا يجوز أن نخالفه, فلا يقال: إن وجوب

الثلث متفقٌ عليه، يعني: الثلث هذا متفقٌ عليه عند من قال: الدية الكاملة أو النصف فلابد أن يدخل فيها الثلث.

ما زاد عن الثلث؟ لو قلنا: إجماع تحرُم المخالفة، ولو قلنا: ليس بإجماع لا تحرُم المخالفة، فأظهر دليل على أنه ليس بإجماع: جواز المخالفة, ولو كان إجماعًا لحرُمت مخالفته.

قال: واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع. ما المقصود بالأربعة؟ الخلفاء الراشدين وليس المقصود الأئمة الأربعة، الأئمة الأربعة وأتباعهم هم جمهور أهل العلم، إنما المقصود هاهنا: الاتفاق الذي يُذكر في كتب الأصول ويُشار إليه بالأربعة هم الخلفاء.

واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع. يعني: لو اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على مسألة أو على حكم مسألة هل هذا يعتبر إجماعًا؟ لا يعتبر إجماعًا، الصحيح: أنه لا يعتبر إجماعًا, من قال هو إجماع استدل بماذا؟

استدل بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسَنَةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَتَمَسَّكُوا بِهَا»، واستدلوا كذلك بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي: أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ».

وما جاء في فضل هؤلاء الأربعة الخلفاء الراشدين، لكن الصحيح أن اتفاقهم على قول ليس بإجماع وأن ما جاء في تزكيتهم وبيان فضلهم إنما هو في الاقتداء وفي الاستئناس بقولهم مع الدليل وليس بإجماع، وإلا فقد قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في عبد الله بن مسعود كما عند الحاكم وصححه الألباني: «رَضِيتُ لِأُمَّتِي مَا رَضِيَ لَهُمُ ابْنُ أُمِّ عَبْدٍ»، فهل معنى ذلك حُجية قول عبد الله بن مسعود وأن قول عبد الله بن مسعود لا تجوز مخالفته؟ لا, وإنما هذا إرشاد للاقتداء بفعل عبد الله بن مسعود، لكن عبد الله بن

مسعود ليس معصومًا قد يُخطئ وقد يغيب عنه الدليل كغيره من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولذلك في الواقعة المشهورة التي كانت بين عروة بن الزبير بن العوام وعبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لما ذكر المتعة في الحج (التمتع في الحج) وهو أن يُهِلَ المُحرم، الحاج أن يُحرِم وأن يُهِلَ بعمرة، فإذا أدى عمرته فسخها وانتظر الحج فإذا جاءت أيام الحج في اليوم الثامن وهو يوم التروية أهلَّ بالحج وأحرم ودخل في مناسك الحج، ففي الفترة التي بين العمرة وبين الحج له أن يفعل ما شاء من المباحات من إتيان أهله ومن قص أظفاره وشعره وغير ذلك، فهذا الذي يسمى التمتع.

فكان عبد الله بن عباس يُفتي بالتمتع, فقال له عروة بن الزبير بن عوام: لكن الشيخين ما كانا يُفتيان بذلك، ويقصد بالشيخين: أبا بكر وعمر، فانتهره عبد الله بن عباس وبيَّن له أن العبرة في سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأن العبرة في الدليل.

وفي الأثر المشهور عن عبد الله بن عباس أنه قال: "يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول لكم: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتقولون: قال أبو بكر وعمر"، فلو كان قول أبي بكر وعمر وقول الخلفاء الأربعة إجماعًا وحُجة لما جاز لمثل عبد الله بن عباس أو غيره من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يخالفوا هذا القول، فدلّ ذلك على أنه ليس بإجماع، وهذا هو الصحيح أن ذلك ليس بإجماع.

العبرة بالدليل وليس بقول أحدٍ من الناس، **ولكن نادرٌ أن تجد مسألة اتفق عليها الخلفاء الأربعة والدليل على خلافها، هذا نادر أن يتفق الخلفاء الأربعة أفضل أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على مسألة وأن تجد الدليل على خلافها.**

ولذلك قال: وقد نُقل عنه -أي أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ-: لا يُخرج عن قولهم إلى قول غيرهم. يعني: إن غاب الدليل في المسألة وتعارض قولهم مع قول غيرهم من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال أحمد: لا يُخرج عن قولهم.

الاستصحاب

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما الأصل الرابع: وهو دليل العقل في النفي الأصلي. ويعني به: الاستصحاب، وهو هاهنا خالف جمهور الأصوليين, فجمهور الأصوليين يجعلون الأصل الرابع: القياس، بينما هو هاهنا جعل الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها: الاستصحاب.

نحن نعلم أن الأصول المتفق عليها عند جمهور الأصوليين الكتاب والسُنة والإجماع والقياس، لكن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ جعل الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها: الاستصحاب, وهو في ذلك متابعٌ لابن قُدامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في روضة الناظر وابن قُدامة متابعٌ للغزالي في المستصفى.

ولعل الذي جعل هؤلاء لا يعدون القياس الأصل الرابع كما هو عند الأصوليين أنهم لا يعتبرون القياس أصلًا مستقلًا بنفسه، لأن القياس متفرع من كتاب الله وسُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فجعل هؤلاء الأصل الرابع: الاستصحاب.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما الأصل الرابع: وهو دليل العقل في النفي الأصلي – فهو: أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف فيستمر حتى يَرد غيره ويسمى (استصحابًا).

الاستصحاب **لغةً**: طلب الصُحبة واستمرارها، قال في المصباح المنير: كل شيءٍ لازم شيئًا فقد استصحبه، ومن هنا قيل: استصحبت الحالة إذا تمسكت بها كان ثابتًا لا أفارقه.

وأما الاستصحاب في **الاصطلاح**: فهو استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان منفيًا، يعني: نحن الآن في شهر شوال فيستديم هذا الشهر حتى يَرد دليلٌ على دخول شهر ذي القعدة وهذا الدليل هو رؤية الهلال، فهذا استدامة إثبات ما كان ثابتًا.

نحن في شهر شعبان يستديم هذا الأمر حتى نرى هلال شهر رمضان فلا نصوم إلا إذا رأينا هلال شهر رمضان، لقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ»، ولقول الله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: 185].

قال: أو نفي ما كان منفيًا- فالاستصحاب يكون في النفي كما يكون في الإثبات كنفي صلاةٍ سادسة، فمن المعلوم من الدين بالضرورة أن الصلاة المفروضة خمسة فننفي وجود صلاةٍ سادسة لأننا نستصحب هذا الأصل، ما هذا الأصل؟ أن الصلوات خمسة.

قال: وهو دليل العقل في النفي الأصلي. ليس المراد من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ أن العقل يثبت به حكمٌ شرعي، هذا ليس مرادًا للمصنف لأن إثبات الأحكام الشرعية لا تكون إلا بالشرع، وإنما المراد أن الحكم الشرعي مثبتٌ أو منفي, فإذا كان الحكم مثبتًا فهذا الإثبات لا يكون إلا بدليل شرعي.

وأما النفي فـ للعقل فيه مدخل بناءً على ما جاء في الشرع، يعني: الأصل كما هو معلوم البراءة الأصلية، يعني: أن العقل دلّ على براءة الذمة من الواجبات قبل مجيء الشرع، يعني: قبل أن يأتي الشرع بفرض الصلاة (الصلوات الخمس)، فالعقل يدل على ماذا؟ على براءة الذمة من التكليف بهذا الفرض، لماذا؟ لأن الشرع لم يأت به.

فيستمر. يعني: هذا النفي وهذه البراءة حتى يرد غيره، أي: يستمر النفي الأصلي حتى يرد غيره وهو الدليل الشرعي الناقل عن البراءة الأصلية، ولذلك لا يؤاخذ المرء بهذه البراءة الأصلية.

كان الصحابة يأكلون الربا قبل نزول آيات تحريم الربا، قبل أن يُنزل الله تبارك وتعالى آيات تحريم الربا كان من الصحابة من يتعامل بالربا، فهذا يسمى ماذا؟ يسمى بالبراءة الأصلية, وحكم الربا مسكوت عنه، فلا تكليف بتحريم أو إيجاب حتى يرد الدليل الناقل عن هذا الحكم، وهذا الدليل لا يعتبر نسخًا، يعني: إذا جاء الدليل

ورفع البراءة الأصلية فلا يعتبر نسخًا، لماذا؟ لأن إباحة الربا لم تكن بالشرع وإنما كان مسكوتًا عنها.

قال: فيستمر حتى يرد غيره ويسمى (استصحاباً). يعني: يسمى هذا الأصل الاستصحاب، لماذا سُمي استصحابًا؟ لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي من إثبات أو نفي مصاحبًا للحال، الأصل أننا في شهر شوال فنستصحب هذا الحكم حتى يَرد ما يغيره، الأصل أن لا صيام علينا حتى يَرد ما يغير ذلك بدخول شهر رمضان.

وهذا الاستصحاب عرفناه بقولنا: استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفي ما كان منفيًا, وعرفه المرداوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التحبير شرح التحرير بقوله: التمسك بدليلٍ شرعي أو عقلي، التمسك بدليل شرعي (هذا في الإثبات فلا إثبات في الشرع إلا بدليلٍ شرعي) أو عقلي لم يظهر عنه ناقلٌ مطلقًا، لماذا سُمي استصحابًا؟

قلنا: لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي من إثباتٍ أو نفي مصاحبًا للحال، وهذا الاستصحاب قسمه العلماء أربعة أقسام:

منه: ما هو متفقٌ عليه.

ومنه: ما هو مختلفٌ فيه.

ومنه: ما هو متفقٌ على حُجيته.

ومنه: ما هو مختلف في حُجيته.

أول هذه الأقسام: استصحاب البراءة الأصلية: وهو المراد عند إطلاق لفظ الاستصحاب وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب كما قال الشيخ الشنقيطي في المذكرة.

فالأصل براءة الذمة، والأصل عدم التكليف، فهذا هو النوع الأول وهو المعروف بالبراءة الأصلية أو الإباحة العقلية وهذا النوع حجة بالاتفاق لا خلاف فيه.

القسم الثاني: وهو استصحاب الدليل الشرعي الذي لم يَرد ناقلٌ عنه: وهذا القسم له فرعان:

- الفرع الأول: استصحاب عموم النص حتى يرد التخصيص- يعني: إذا جاءك نص عام فالأصل العمل بهذا النص حتى يرد التخصيص.

نضرب مثالًا: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11]، فالأصل العمل بهذا النص كما عملت به فاطمة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا لما ذهبت لأبي بكر الصديق تطلب ميراثها في أبيها صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ واحتجت بهذه الآية: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.

استدلت بالعموم الوارد في هذه الآية: ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، والولد يشمل الذكر والأنثى، و﴿أَوْلَادِكُمْ﴾، جمع مضاف فيعُم, فهي عملت بهذا العموم واستصحبت هذا العموم, حتى جاء ما يخصص هذا العموم، ما هو الذي خصص هذا العموم؟ **«إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة»**، فلما جاء ما يخصص هذا العموم دلّ على أن ذلك العموم مخصوص.

ولكن ما الذي فعلته فاطمة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا؟ استصحبت هذا النص العام حتى ورد ما يخصصه، يعني: لو جاء إنسان يطلب ميراثه في أبيه واستصحب هذا النص: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، وكان هذا الولد قاتلًا لأبيه نقول: ليس لك في مال أبيك ميراث لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: **«لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ»**.

جاء آخر يستدل بهذه الآية وقد ترك دين الإسلام فنقول: ليس لك في مال أبيك ميراث لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ، وَلَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ»، إذًا: هذا هو النوع الأول من هذا القسم الثاني.

- والفرع الثاني: استصحاب العمل بالنص حتى يرد الناسخ- فإذا كان عندنا نص من كتاب الله أو من سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فالأصل أننا نعمل بهذا النص حتى يرد ما ينسخه من آية أو حديث لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأمثلة النسخ كثيرة وقد ذكرناها في درس النسخ, إذًا: القسم الثاني له فرعان، القسم الأول والثاني لا خلاف في العمل بهما.

- القسم الثالث: وهو استصحاب الوصف المُثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه- ما معنى هذا الكلام؟ يعني: عندنا حكم شرعي : الطهارة، الطهارة حكم شرعي، إنسان توضأ إذًا: هو متلبسٌ بالطهارة، بعد فترة شك في طهارته هل أحدث أم لا ماذا يصنع؟ نقول: الأصل أنه يستصحب الوصف المُثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه فيستصحب طهارته حتى يثبت خلاف ذلك.

وهو الذي يقال فيه في القواعد الفقهية: إن اليقين لا يزول بالشك، وقال فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: في الشيء يجده المرء في الصلاة؟ قال: «لَا يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا»، لماذا؟ لأن المرء في هذه الحالة يستصحب الوصف الملازم له الذي بنى عليه هذا الحكم الشرعي، الحكم الشرعي طهارته فيستصحب الطهارة حتى يثبت خلاف ذلك، وسيضرب كذلك أمثلة كما سيأتي.

- القسم الرابع: وهو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع- ما معنى هذا الكلام؟ عندنا صورةٌ ما، حُكي فيها الإجماع ثم جاء ما يخالف هذه الصورة

أثناء التلبس بهذه الصورة، فهل لنا أن نستصحب حكم الإجماع أم لا يجوز لنا أن نستصحب هذا الحكم؟

أضرب مثالًا: قام الإجماع على أن الإنسان إذا لم يجد الماء تيمم لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [النساء: 43]، ولقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ طَهُورُ أَحَدِكُم»، فدلّ ذلك على أن التيمم بديل عن الماء ويأخذ حكمه، وهذا قام عليه الإجماع.

إنسان لم يجد الماء تيمم ودخل في الصلاة وبينما هو في الصلاة وجد الماء أمامه كان مثلًا فتح الصنبور فلم يجد الماء وليس هناك ماء قريب منه فتيمم ودخل في الصلاة وهو في الصلاة جاء الماء هل يخرج من صلاته أم لا يخرج من صلاته؟ من قال: لا يخرج من صلاته استصحب الإجماع السابق قبل النزاع.

ما الإجماع؟ أن الإنسان إذا لم يجد الماء وتيمم فصلاته صحيحة، وهذه الصورة التي أمامنا تنازعوا فيها لأنه لا يصدُق عليه أنه فاقدٌ للماء، إذ الماء أمامه فهل يخرج من الصلاة هذه الصورة ليست بحجة وهي استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع أم يُكمل صلاته حتى ولو رأى الماء لأن هذه الصورة حجة؟ هذا محل خلاف وسنرى الراجح في ذلك في آخر هذا المبحث، فهذه هي الصور الأربعة في الاستصحاب والتي سيأتي تفصيلها في كلام المصنف.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويسمى (استصحابًا)، وكل دليل فهو كذلك. أي: أن الاستصحاب يُتصور في جميع الأدلة الشرعية فنستصحب حكم الآية ونستصحب كذلك الحديث ونستصحب الإجماع، لكن ليس في صورة متنازعٍ فيها, وهو استصحاب الدليل الشرعي الذي لم يظهر ناقلٌ عنه.

ثم قال: فالنص. يعني: نستصحب النص، حتى يرد الناسخ، والعموم حتى يرد المُخَصِّصُ. نستصحب النص حتى يرد الناسخ لأن الأصل العمل بالنص حتى يرد

الناسخ، لأنه لا يجوز لنا أن نُعطل النص بحجة البحث عن الناسخ، لأن هذا يؤدي إلى تعطيل النصوص وتعطيل الأحكام الشرعية.

فإذا مثلًا: خاطب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أمته بدليلٍ فالأصل العمل بهذا الدليل حتى يثبُت الناسخ لهذا الدليل، وهذه الصورة كانت واضحة جدًا في عصر. أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأما بعد تدوين الفقه وبعد جمع الأدلة من أحاديث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وكذلك بعد تدوين كتب الناسخ والمنسوخ فهذه الصورة ضاقت جدًا، لأن المجتهد لابد في اجتهاده أن يعلم الناسخ والمنسوخ.

وأما الصحابة فقد كان بعضهم يغيب عنه الناسخ أو المخصص كما وقع من فاطمة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا، وكما وقع كذلك في الاغتسال مع عدم رؤية المني ومع عدم نزول المني فقد كان يُفتي بعض أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بعدم وجوب الاغتسال وأن الاغتسال لا يكون إلا من إنزال مني مع أن ذلك كان في بداية الإسلام النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «**إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ**»، فهذا كان في بداية الإسلام لا يجب على الإنسان أن يغتسل إلا إذا رأى الماء.

لو أتى الرجل امرأته ولم يُنزل وأكسل فهذا لا يجب عليه الاغتسال وإنما يكفيه الوضوء, هذا كان في بداية الإسلام، فكان بعض الصحابة يُفتي بذلك ولم يعلم أن هذا الحكم منسوخ بقول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ**»، يعني: سواءً أنزل أو لم يُنزل.

أما نحن الآن فعندنا كتب الناسخ والمنسوخ تذكر الحديث وتذكر الناسخ له، فكان في حق هؤلاء خاصةً الواجب في حقهم أن يعملوا بالدليل العام حتى يتبين لهم ما يخصصه، يعني: آيات المصابرة مثلًا، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65]،

فهذه الآية تفيد ماذا؟ تفيد المصابرة مصابرة الواحد أمام العشرة، هذه الآية دلت على وجوب الثبات حتى جاء التخفيف في الآية التي بعدها, فالأصل العمل بهذه الآية حتى يرد ما ينسخها.

وكذلك نستصحب العموم حتى يرد المخصص- وهذا النوع من الاستصحاب معمول به بالإجماع على أن من الأصوليين من نازع في تسمية ذلك استصحابًا، وقالوا: إن ثبوت الحكم فيها من ناحية اللفظ لا من جهة الاستصحاب, وعليه يمكن أن نقول: إن الاستصحاب نوعان بهذا الاعتبار:

حكمي كما سيأتي، ولفظي وهو ما كان في الألفاظ كالعموم، يعني: أن الآية بلفظها العام دلت على أن هذا الحكم ثابت ويُعمل به ولا يقال: إن ذلك من قبيل الاستصحاب.

قال: والمِلك حتى يرد المزيل. وهذا مثال للنوع الثالث وهو استصحاب الوصف المُثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه- فإذا ثبتت ملكية عقار لأحد من الناس فهذه الملكية الأصل أنها ثابتة في حقه ما لم يقم دليل على زوالها، فلو كان عندك بيت فالأصل أنك مالك لهذا البيت, فإذا جاءك من يطالبك بهذا البيت ويقول: هذا البيت بيتي فأنت تستصحب الأصل الذي عندك، وهو أن وصف الملكية ثابتٌ في حقك حتى يأتي بما يخرجك عن هذا الوصف، يأتي بعقد مثلًا يقول: أنت بعت لي البيت في يوم كذا، فتقول: نسيت.

أو قد عملت توكيلًا لولدك وولدك قد باع البيت لي، فتقول: أرني هذا العقد, فيُريك هذا العقد، فالأصل: استصحاب الوصف المُثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه- كالمِلك حتى يرد المزيل، وكعقود البيع والهبة والوقف، فالملك وصفٌ قائمٌ فلا يزول ذلك حتى يرد ما ينقضه، ومثله استصحاب حكم الطهارة قلنا: الأصل بقاء المتطهر على طهارته، وهذا الوصف ثابتٌ عنده.

وكحكم الحدث- ما معنى كحكم الحدث؟ يعني: الأصل في الإنسان أنه غير طاهر غير متوضأ، فإذا أراد أن يصلي مثلًا فيستصحب هذا الحكم، الأصل عنده أنه لم يتوضأ هو متيقن أنه لم يتوضأ فهذا هو الأصل عنده، فهذا الحكم يستصحبه حتى يرد الناقل، كما أن المتوضأ والمتطهر يستصحب الطهارة حتى يرد الناقل، واستصحاب بقاء النكاح.

يعني: إنسان شك هل طلق امرأته أم لا؟ فيستصحب الأصل، ما الأصل؟ أنه عقد على هذه المرأة عقدًا صحيحًا وأنه لم يتلفظ بالطلاق فيستصحب ذلك حتى يرد الناقل، وكحياة المفقود وغير ذلك، وهذا النوع لا نزاع في صحته.

ومن أدلة هذا النوع: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الرجل يُخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لَا يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا»**، لأن اليقين لا يزول بالشك.

ومنه ما ذكره ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في بيان حُجية هذا النوع وأنه حجة حتى يثبت خلاف ذلك، منه ما جاء في حديث عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قال في الصيد يصيده المرء، قال: **«فَإِنْ وَجَدْتَهُ غَرِيقًا فَلَا تَأْكُلْهُ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي الْمَاءُ قَتَلَهُ أَوْ سَهْمُكَ»**.

وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الكلب يصيد صيدًا، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«وَإِنْ خَالَطَهَا»**، يعني: خالط الكلب المُعلم، **«وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ، فإنك إِنَمَا سَمَّيتَ عَلَى كَلْبِكَ ولم تُسَمِّي عَلَى غيره»**.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: ووجه الاستدلال من هذا الحديث أنه لما كان الأصل في الذبائح التحريم، هذا هو الأصل الذي نستصحبه وهذا هو الوصف الثابت المثبت للحكم الشرعي، قال: لما كان الأصل في الذبائح التحريم وشكَّ هل وجد الشرط المُبيح أم لا بقي الصيد على أصله في التحريم.

قال: والنفي حتى يرد المثبت. أي: يُحكم بالنفي حتى يرد ما يثبت ذلك، مثال ذلك: أن الأصل براءة الذمة من شغلها بدينٍ أو التزام, سواءٌ كان دينًا لله تبارك وتعالى أو دينًا للمخلوقين حتى يرد ما ينقل عن ذلك, فيستصحب ذلك حتى يرد ما يثبت ما يشغل هذه الذمة, وهذا الذي يسمى باستصحاب البراءة الأصلية.

لماذا كان بعض الصحابة يأكل الربا؟ يتعامل بالربا؟ استصحابًا للبراءة الأصلية، لماذا كان بعض الصحابة يشرب الخمر؟ استصحابًا للبراءة الأصلية، فهذا الحكم سكت عنه الشرع وما سكت عنه الشرع فهو عفو، فكانوا يستصحبون البراءة الأصلية التي هي سكوت الشرع عن حكم هذه الأشياء حتى يرد المثبت.

فلما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، اجتنب الصحابة كل ذلك، ولما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، اجتنب الصحابة كل ذلك.

وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حجة الوداع: ألا إن كل ربا موضوعٌ تحت قدمي وأول ربا أضعه رضا العباس عمي، فانتهى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عن أكل الربا وكان مسكوتًا عنه قبل ذلك.

وقلنا: رفع هذا الحكم لا يسمى نسخًا، لأن النسخ لابد أن يكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين، وإباحة الربا لم تكن حكمًا شرعيًا.

قال: ووجوب صلاة سادسة وصوم غير رمضان يُنفى بذلك. يعني: كيف ننفي وجوب صلاة سادسة؟ هل جاء الشرع وقال ليس عليكم صلاةٌ سادسة؟ هل جاء الشرع وقال ليس عليكم صيام غير رمضان؟ كيف نفينا ذلك؟ بالبراءة الأصلية وخلو الذمة، لأنه لا تكليف إلا بنص ولا تكليف إلا بشرع، فما لم يرد شرعٌ فالأصل

براءة الذمة، فلا يجوز لإنسان أن يوجب عليك شيئًا لم يوجبه الشرع، أن يُحرم شيئًا أو أن يُحل شيئًا, هذا لا يجوز لأي إنسان، كيف تنفي هذه الأمور؟ تنفي هذه الأمور باستصحاب الأصل الذي هو البراءة الأصلية, قال: ووجوب صلاة سادسة وصوم غير رمضان يُنفى بذلك.

وأما استصحاب الإجماع. وهذه من صور الاستصحاب وهي الصورة الرابعة: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

في مثل قولهم : الإجماع على صحة صلاة المتيمم، وهذا هو المثال الذي ذكرناه، وصورته: أن يقول المستدل باستصحاب حكم الإجماع, الذي يقول بكون استصحاب كون حكم الإجماع حجة يقول: إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة فالإجماع منعقدٌ على صحة صلاته ودوامها، أين هذا الإجماع؟ هذا الإجماع كان منعقدًا قبل وجود الماء، ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ .

وذلك استصحاب لصحة صلاته قبل رؤية الماء الثابتة بالإجماع، فالصلاة صحيحة قبل رؤية الماء وهذا بالإجماع لا يستطيع أحدٌ أن يُبطل هذه الصلاة حتى يدل دليل على أن رؤية الماء في أثناء الصلاة مُبطلة ولا دليل على ذلك، يعني: ما جاء دليل في الشرع يقول: إذا رأيت الماء وأنت تصلي بالتيمم فصلاتك باطلة ولا يجوز لك أن تُكملها.

الفريق الثاني قال: هذا الكلام غير صحيح وهذا الاستدلال غير صحيح، لماذا؟ لأن الإجماع إنما دلّ على الدوام فيها حال عدم الماء، الشرع قال: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ﴾ ، أما مع وجود الماء فلا إجماع، لأن الإجماع إنما هو في حالة وجود الماء، لكن إذا وُجد الماء بطل التيمم وبطلت الأحكام المترتبة على التيمم، فلا إجماع حتى يقال: باستصحابه، فصار موضوع الخلاف غير موضوع الوفاق.

ما موضع الوفاق؟ قبل رؤية الماء اتفقوا على أن الصلاة صحيحة بالإجماع، ما هو موضع الاختلاف؟ بعد رؤية الماء هل الصلاة صحيحة أم غير صحيحة؟

فلا يجوز لنا أن نسحب وأن نستصحب الإجماع حالة الوفاق في الصورة المتنازع عليها، فلا يكون الإجماع حجة في الموضع الذي لا إجماع فيه، فهذا الاستصحاب فاسدٌ عند الأكثرين، عند جمهور أهل العلم هذا الاستصحاب غير صحيح وهو مذهب الجمهور من الحنفية والحنابلة والمالكية وبعض الشافعية.

خلافاً لابن شاقلا وبعض الفقهاء. وهو أن استصحاب الإجماع حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حُجة خاصة، يعني: لم يجد دليلًا، وهذا القول مرجوح، والصحيح: أن الاستصحاب في هذه الصورة لا يصح، لماذا؟

لأنه مختلفٌ فيه، ولقول الله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾، فعلَّق التيمم وعلَّق الأحكام المترتبة على التيمم على فقدان الماء، فلما وجد الماء فلا تيمم ولا تترتب الأحكام الصحيحة على هذا التيمم.

ولقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ طَهُورُ أَحَدِكُم مَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ»، فالصحيح: أن الاستصحاب في هذه الصورة لا يصح، وأما الأنواع الثلاثة الأولى فالصحيح: أن الاستصحاب معمولٌ به في هذه الصور.

لو انتهت الصلاة؟ الصلاة صحيحة قولًا واحدًا، بعضهم يقول: إن كان مازال في الوقت فعليه أن يُعيد الصلاة، لكن هذا قول ليس عليه دليل، الصحيح: أنه إن تمت العبادة بالبدل فالصلاة صحيحة.

والحق أن اعتبار الاستصحاب دليلًا فيه تجوز ولذلك لم يعتبره الأئمة الأربعة دليلًا رابعًا وإنما الدليل الرابع عند هؤلاء هو القياس، لأن الدليل في الحقيقة: هو ما ثبت به الحكم السابق، وأما الاستصحاب ما هو إلا استبقاء دلالة هذا الدليل على حكمه.

وينبغي أن يُعلم أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى لا يُفزع إليه إلا بعد فقد الدليل من الكتاب أو السُنة أو الإجماع أو القياس أو قول الصحابي على القول بأنه حجة، فلابد من النظر في دلالة الكتاب والسُنة والإجماع والقياس، فإن لم نجد دليلًا نستصحب البراءة الأصلية أو نستصحب هذا الوصف الثابت أو نستصحب كذلك عموم الدليل.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة، لأنه قد يوجد دليل يخالف هذا الاستصحاب، بعضهم يستدل بالبراءة الأصلية فيجدوا أن الدليل على خلاف هذه البراءة.

بعضهم مثلًا لا يُزكِّي مال اليتيم سنين ويعتبر أن البراءة الأصلية دليلٌ في هذا الأمر عنده يتيم وعنده مال، عنده صبي وعنده مال، عنده مجنون وعنده مال.

فالصحيح من أقوال أهل العلم وهو الذي عليه جمهور أهل العلم: أن الزكاة تجب في هذه الأموال لأن الزكاة حقٌ للفقير وللأصناف الثمانية التي ذكرها الله عَزَّ وَجلَّ, وقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ [التوبة: 103]، وهذا عموم ومن خصَّهُ فعليه بالدليل.

بعض الناس لا يزكِّي مال اليتيم مستصحبًا للبراءة الأصلية, وأن الأصل خلو الذمة من التكليف، هذا استصحابٌ صحيح؟ ليس استصحابًا صحيح لقيام الدليل على خلافه.

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة ويُشترط لصحة العمل به البحث الجاد عن الدليل الناقل ثم القطع أو الظن بعدمه أو انتفائه، فلا يجوز لإنسان أن يحكم بالاستصحاب إلا بعد أن يقطع أو يغلُب على ظنه أنه لا دليل في المسألة.

قال: فهذه الأصول الأربعة لا خلاف فيها. هذه الأصول الأربعة التي هي: الكتاب والسُنة والإجماع والاستصحاب, وهو استصحاب النفي الأصلي، وقلنا: اعتبار الاستصحاب دليلًا رابعًا هذا مخالف لما عليه جمهور الأصوليين لأنهم يعتبرون القياس لا الاستصحاب، ولذلك قال المرداوي في التحبير: من المختلف في كونه دليلًا الاستصحاب.

شرع من قبلنا

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك: وقد اختُلف في أصول أربعة أُخَرَ، وهي:

(شرع من قبلنا).

بعد أن انتهي المصنف من الكلام عن الأصول الأربعة المتفق عليها وهي: الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب, واستبدل القياس بالاستصحاب ثنَّى بالكلام على أصول أربعة أخرى مختلف فيها, هل هي حجة أم لا؟

فذكر:

- **شرع من قبلنا**
- **وقول الصحابي الذي لا مخالف له**
- **والاستحسان**
- **والاستصلاح.**

ورجح المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ثلاثة من هذه الأربعة أنها حجة, مع عدم حجية الأصل الرابع المختلف فيه وهو الاستصلاح.

فبدأ: بـ(شرع من قبلنا). والمراد بشرع من قبلنا: الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمم السابقة على لسان الأنبياء والرسل التي جاءت في التوراة والإنجيل والزبور وغير ذلك من الكتب.

هل هذه الأحكام التي جاءت في هذه الكتب من الممكن أن تكون شرعًا لنا أم ليست بشرع لنا؟ هذه المسألة قسمها العلماء إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: وهي أحكام شرعت للأمم قبلنا لكن جاء في الكتاب والسنة ما يدل على نسخ هذه الأحكام وعدم جواز العمل بها, وبالتالي لا تكون شرعًا لنا قولًا واحدًا, لماذا؟ لأن شريعتنا نسخت هذه الأحكام, كقول الله تبارك وتعالى عن إخوة

يوسف: ﴿ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴾ [يوسف: 100], وكانت هذه التحية, كان الواحد إذا حيَّى أخاه أو أباه خر له سُجَّدًا, فجاء في شرعنا ما يدل على أن ذلك الفعل لا يجوز.

فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يَنْبَغِي لأَحَدٍ أَنْ يَسْجُدَ لأَحَدٍ وَلَوْ كَانَ أَحَدٌ يَنْبَغِي له أَنْ يَسْجُدَ لأَحَدٍ لأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا لِمَا عَظَّمَ اللهُ عَلَيْهَا مِنْ حَقِّهِ», فهذا هو القسم الأول, جاء شرعنا ناسخًا لهذا الحكم فلا يجوز العمل بهذا الحكم.

ومثل ذلك أيضًا: قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَأُحِلَّتْ لِي الغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي».

وكمثل ما جاء في التشديد على الأمم السابقة وما جعل الله عَزَّ وَجلَّ عليها من الآصار والأغلال, وهذه أمور وضعها الله تبارك وتعالى عن هذه الأمة كما قال الله عَزَّ وَجلَّ عن بني إسرائيل: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ ﴾ [الأنعام: 146], فكان محرمًا عليهم أن يأكلوا كل ذي ظُفُر فأحله الله عَزَّ وَجلَّ لهذه الأمة, فلو أن إنسانًا أراد أن يتعبد لله تبارك وتعالى بتحريم هذه الأمور فهذا لا يجوز, لماذا؟ لن شرعنا نسخه.

القسم الثاني: أحكام شُرعت ﷺ لأمم قبلنا وجاء في شرعنا ما يدل على أنها شرع لنا وذلك كالقصاص, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا ﴾, أي: في التوراة, ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: 45], لأن هذه الآية جاءت في سياق آيات الحاكمية الحكم بما أنزل الله بغير ما أنزل الله, وهذه الآيات نزلت في اليهود كما قال المفسرون.

فجاء في ضمن هذه الآيات: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ ﴾, الضمير يعود إلى اليهود, ﴿ فِيهَا ﴾, أي: في التوراة, ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾.

ثـم بـين الله عَـزَّ وَجـلَّ أن ذلـك شرع لنـا أيضًـا فقـال الله عَـزَّ وَجـلَّ: ﴿ كُتِـبَ عَلَـيْكُمُ الْقِصَـاصُ فِي الْقَـتْلَى ﴾ [البقـرة: 178], فجـاء شرعنـا ليبـين أن مـا شرعـه في التوراة هو شرع كذلك لنا.

وقال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُـمْ تَتَّقُـونَ ﴾ [البقـرة: 183], فهـذا القسـم الثـاني حجـة بـلا خـلاف لأن شرعنا جاء موافقًا لشرع من قبلنا.

القسم الثالث: وهو أحكام لم يرد لها ذكر لا في الكتاب ولا في السنة كالأحكام التي أُخذت من الإسرائيليات, فهذا النوع ليس بتشريع لنا إجماعًا, لأن العبرة في هذه المسألة في مسألة شرع من قبلنا أن يكون هذا الحكم قد ورد ذكره في شرعنا, الخلاف في مسألة ورد ذكرها في شرعنا في كتاب الله أو في سنة نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فإن وردت هذه المسألة وجاء في شرعنا الناسخ لها فليست بشرع لنا, وإن ورد في شرعنا ما يقررها فهي شرع لنا, وإن لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة فليست شرع لنا بالإجماع كالإسرائيليات, وأما إن وردت في الكتاب والسنة ولم يبين الشرع أنها شرع لنا أو ليست بشرع لنا فهذا هو محل النزاع.

إذًا: عندنا ثلاث صور متفق عليها:

منها: ما هو حجة بالإجماع.

ومنها: ما ليس بحجة بالإجماع.

والصورة الرابعة: وهي الأحكام التي وردت في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكن لم يرد ما يدل على أنها شرع أو ليست بشرع لنا فهذه هي التي وقع فيها الخلاف.

- القول الأول في هذه المسألة: هو ما أشار إليه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: وهو شرع لنا ما لم يرد نسخه في إحدى الروايتين. عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ, لأن المصنف حنبلي المذهب كما ذكرنا قبل ذلك, فقوله: في إحدى الروايتين. أي: عن أحمد. اختارها التميمي. فطالما أنه شرع لنا فنعمل به, وليس هذا القول مذهبًا لأحمد فقط لكنه مذهب الجمهور, فهو مذهب الحنفية والمالكية وبعض الشافعية وهو المشهور من مذهب الإمام أحمد, واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة جدًا:

- منها: قول الله تبارك وتعالى بعد ان ذكر الرسل في سورة الأنعام قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: 90], فأمر الله عَزَّ وَجلَّ نبيه أن يقتدي بهدي هؤلاء, وهذا على إطلاقه فيشمل الاقتداء في العلميات والعمليات, لأننا نعلم أن أصل رسالة الأنبياء والرسل واحدة: الدعوة إلى التوحيد, ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾, فالاقتداء في هذه المسألة التي هي الأصل وهي التوحيد داخل في هذه الآية: ﴿ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾, وكذلك الاقتداء في العمليات ما لم يأت في شرعنا ما يبين خلاف ذلك.

- وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ﴾ [الشورى: 13], والدين في هذه الآية يشمل كذلك الأصل والفرع, يشمل العقيدة والأحكام العملية.

إذًا: عندنا الآن آيتان عامتان في كل ما جاء عن الأنبياء والرسل السابقين في العلميات والعمليات.

- وكذلك جاءت آيات تدل على مسائل بعينها كقول الله عَزَّ وَجلَّ عن أيوب عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قال: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ ﴾ [ص: 44], فهذا في شريعة أيوب ولم يُنسخ لأن الله عَزَّ وَجلَّ ذكر ذلك في كتابه وأقره, وطالما أن الله عَزَّ وَجلَّ أقر شيئًا في كتابه فاعلم أن هذا الأمر حق, لأن الله عَزَّ وَجلَّ لا يقر على باطل, ولذلك عندنا قاعدة مقررة ذكرها العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أن القرآن إذا ذكر أقوالًا باطلة فلابد أن يردها وإذا ذكر قولًا ولم يرده فاعلم أن هذا القول حق كما قال المشركون في سورة الأعراف, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف: 28], إذًا: هم قالوا قولين:

﴿ قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا ﴾, هذه الفاحشة وجدنا عليها آباءنا, والقول الثاني: ﴿ وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾, فقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾, هل رد قولهم: ﴿ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا ﴾؟ ما رد قولهم.

إذًا: القرآن يرد الأقوال الباطلة وإن كان هناك حكم فسكت عنه القرآن فيدل ذلك على أن هذا الحكم شرع لنا كذلك.

وفي هذا قال الشاطبيُّ -رحمه الله- :

" كل حكاية وقعت في القرآن ؛ فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها - وهو الأكثر - رد لها ، أو لا ، فإن وقع رد ؛ فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه .

وإن لم يقع معها رد ؛ فذلك دليل صحة المحكي وصدقه .

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج إلى برهان ، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) الأنعام/ 91 ، فأعقب بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) الآية الأنعام/ 91 .

وأما الثاني ؛ فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته : من نفس الحكاية وإقرارها ، فإن القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وبيانا ، وتبيانا لكل شيء ، وهو حجة الله على الخلق ، على الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم ، وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ، ثم لا ينبه عليه .

ومن أمثلة هذا القسم : جميع ما حكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقا ؛ كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذي القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف ، وأشباه ذلك " الموافقات 3/353-354

وقال العُثيْمين- رحمه الله-:

" هنا قاعدة وهي : إذا جاء في النصوص ذكر أشياء ، فأنكر بعضها ، وسكت عن بعض ؛ دل على أن ما لم ينكر فهو حق ، مثال ذلك قوله تعالى : (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) الأعراف/ 28 ، فأنكر قولهم : (وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا) ، وسكت عن قولهم: (وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا) ؛ فدل على أنها حق ، ومثلها عدد أصحاب الكهف ، حيث قال عن قول : (ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ) قال : (رَجْمًا بِالْغَيْبِ)، وسكت عن قول : (سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) الكهف/22 " مجموع الفتاوى 10/1099

فالله عَزَّ وَجلَّ قال في أيوب: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِهِ وَلَا تَحْنَث ﴾, قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد استدل كثير من الفقهاء بهذه الآية على مسائل في الأيمان وغيرها, يعني: لو أن إنسانًا حلف أو أقسم على شيء, ثم أراد أن يفي بهذا القَسَم ,

والوفاء بهذا القَسَم سيكون شديدًا أو مؤلمًا كما كان مع أيوب وزجه, فإنه أقسم أن يضرب امرأته أو أن يجلدها مائة جلدة, فبما أمره الله تبارك وتعالى؟ أمره أن يأخذ ضغثًا, يعني: أن يأخذ مجموعة من العصيّ- أو ما يشبه ذلك من سعف النخيل وأن يضربها مرة واحدة حتى يفي بقَسَمِه ولا يحنث, فذكر الله عَزَّ وَجلَّ ذلك وأقره, فاستدل به العلماء في باب الأيمان في الفقه كذلك في هذه المسألة مع أنه شرع من كان قبلنا.

فقال ابن كثير: وقد استدل كثير من الفقهاء بهذه الآية على مسائل في الأيمان وغيرها وأخذوا بمقتضاها.

كذلك من المسائل الفرعية: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: 72], في قصة يوسف, هذه الآية يستدلون بها في الجعالة, يعني: من وكَّل إنسانًا ليأتي له بمال ضاع منه أو بعير ضاع منه أو بولد ضاع منه وجعل في ذلك مكافئة, جعل له جعالة على ذلك, بما استدل العلماء على ذلك؟

استدلوا بهذه الآية: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾, أي: ضامن, مع أن هذه الآية في شرع من قبلنا لأنها وردت في قصة يوسف.

كذلك العلماء يستدلون على جواز القرعة والاستهام بمثل ماذا؟ بمثل قول الله تبارك وتعالى عن يونس: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: 141].

وكما جاء في قصة مريم عليها السلام: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 44], فهذا من القرعة والاستهام, فاستدل به العلماء على جواز هذا الأمر مع أنه من شرع من قبلنا.

وكذلك ما جاء في قضاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قصة رجم الرجل والمرأة اللذين زنيا من اليهود, فلما أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اليهود أن يأتوا بالتوراة لتلاوتها ولبيان الحكم فيها ماذا صنع اليهود؟

وضعوا أيديهم فوق الآية التي تبين الحكم فأمرهم عبد الله بن سلام أن يرفعوا أيديهم من على الآية, فلما قرأوا الآية وكانت هذه الآية لم تكن بالعربية, وهذا يدل على أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان أُميًا لا يقرأ ولا يكتب, قال: ستجدون حكم هذا الأمر في كتابكم, والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن يعرف العربية ولا العبرانية ومع ذلك لما جاءوا بالتوراة وجدوا هذه الآية ووضعوا أيديهم فوقها فأمرهم عبد الله بن سلام أن يرفعوا أيديهم من فوق هذه الآية.

فلما قرأوها قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ أَنِّي أَوَّلَ مَنْ أَحْيَا سُنَّةً قَدْ أَمَاتُوهَا», هذه السنة سنة مَن؟ سنة الأنبياء والمرسلين الذين سبقوا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فحكم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذا الحكم.

والوقائع كثيرة جدًا تبين لنا أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأتي في شرعنا ما يخالفه وينسخه, هذا هو القول الأول.

القول الآخر: والأصح إذا كان في المسألة قولان أن يقال: القول الأول والآخر, لا يقال: القول الأول والثاني, هذا هو الأصح من جهة اللغة, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282].

ولذلك في الشهور تقول: ربيع الأول- ربيع الآخر, جمادى الأولى- جمادى الآخرة, إنما يقال: الثاني إذا كان هناك ثالث ورابع وخامس.

قال: والأخرى: لا. يعني: ليست بشرع لنا, قال: وهو قول الأكثرين. وقوله وقول الأكثرين ليس بقول الأكثرين لأنه أدخل فيهم المتكلمين من الأشاعرة

والمعتزلة, فيُظن بذلك أن هؤلاء كثرة ولا عبرة بمخالفة هؤلاء, وسنعلم لماذا قال المعتزلة والأشاعرة بهذا القول.

قال: والأخرى: لا, وهو قول الأكثرين. فالقول الآخر أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا إلا بنص يدل على أنه مشروع لنا, يعني: لابد ان يأتي النص, فهذا قول اكثر الشافعية وقول الأشاعرة والمعتزلة ورواية عن أحمد, ولو حذفنا الأشاعرة والمعتزلة يصير القول قول من؟ الشافعية ورواية عن أحمد, فليس قولًا للأكثرين وإنما قول الجمهور أن ذلك حجة.

ما مأخذ الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة؟ لماذا قال: الأشاعرة والمعتزلة إن شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا؟ لابد أن يكون الأمر قائمًا على مسالة عقدية أو كلامية.

المعتزلة والأشاعرة قالوا ذلك بناءً على قولهم بالتحسين والتقبيح كما ذكر الجويني عنهم في البرهان.

أما المعتزلة فقالوا: شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لأننا لو قلنا: هو شرع لنا فذلك يُشعر بحطيطة في شريعتنا, يُشعر بأن شريعتنا أقل منزلة من الشرائع السابقة, ويُشعر بحاجة شريعتنا لمراجعة ما قبلها من الشرائع مما يوحي بالنقص, وهذا باطل لأنهم أدخلوا العقل في مثل هذه المسألة, وقد جاء الشرع بما يخالف ذلك وبما يثبت أنه شرع لنا.

وأما الأشاعرة فقالوا: ذاك ممنوع شرعًا لأنهم لا يقولون: بالتحسين والتقبيح العقلي وإنما يقولون: بالتحسين والتقبيح الشرعي فقط, فقالوا: جاء شرعنا بما يخالف هذه المسألة, واستدلوا بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمر بن الخطاب لما وجده قد أصاب بعضًا من كتب أهل الكتاب أو ينظر في ورقة من التوراة أو غير ذلك فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَمُتَهَوِكُونَ فيها يا ابن الخطَّاب؟**», والمتهوك: هو المتحير.

عمر أنكر عليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأنه نظر في شريعة من قبلنا فدل الشرع على أن ذلك ليس شرعًا لنا.

واستدل هؤلاء كذلك بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: 48], ويرد على هذه الآية: أن الآية ليست على عمومها بدليل أن أصل رسالة الأنبياء والرسل واحدة وهي دعوة التوحيد مع أن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾.

فالقول الراجح كما قلنا: هو قول الجمهور, وهذا الذي رجحه البخاري كذلك في صحيحه, فقال: باب قول الله تعالى: ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾, إلى قوله: ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: 45].

ثم ذكر حديث عبد الله بن مسعود: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ», قال الحافظ: والغرض من ذكر هذه الآية مطابقتها للفظ الحديث, ولعل البخاري أراد أن يبين أنها وإن وردت في أهل الكتاب فالحكم الذي دلت عليه مستمر في شريعة الإسلام فهو أصل في القتل العمد.

وكذلك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما استدل على وجوب قضاء الصلاة المنسية قرأ قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ [طه: 14], أن هذه الآية في سورة طه, في قصة طه, فاستدل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بها على وجوب قضاء الصلاة المنسية.

وأما ما ذكروه من غضب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما رأى عمر يقرأ شيئًا من التوراة فقالوا: ذلك غضب لدرء الفتنة لاسيما وأن التوراة قد حُرفت وغُيرت, والكلام فيما جاء في الكتاب والسنة من هذه الشرائع, وعمر كان ينظر في التوراة ولم يكن ناظرًا في آية أو في حديث لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقد ناقش العلامة الشنقيطي رحمه الله حجج الشافعية في منعهم الاستدلال بشرع من قبلنا، وجاء في رده بما لا مزيد عليه، فارجع غليه فإنه نفيس في بابه.

هل الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي أم خلاف معنوي؟ يعني: هل الخلاف في هذه المسألة يترتب عليه ثمرة أم لا يترتب عليه ثمرة؟ الصحيح: أن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي, لماذا؟ لأن من أثبت أن شرع من قبلنا شرع لنا يعمل بهذه الآيات والأحاديث, ومن قال: شرع من قبلنا ليس شرع لنا يعمل بهذه الآيات والأحاديث.

يعني: لو سألت واحدًا من هؤلاء الذين يقولون: ليس بشرع لنا, لو قلت له: ما الدليل على أن قضاء الصلاة الفائتة أمر واجب؟ يذكر حديث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بتمامه وفيه قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾.

ولو ذكرت له قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾, وقلت لهم: ما الفوائد المستنبطة من هذه الآية؟ لأخرج لك منها الكثير من الفوائد في العلميات والعمليات, فمن أثبت ومن نفى يستدل بشرع من قبلنا.

وقول الصحابي

قال: وقول الصحابي.

وهذا هو الأصل الثاني من الأصول المختلف فيها, وقد سبق تعريف الصحابي:

كل من لقي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤمنًا به ومات على ذلك ولو تخلل ذلك ردة على الصحيح.

ما المراد بقول الصحابي؟ يعني: ما جاء عن أحد من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول أو فعل أو تقرير ولا نص فيه من الكتاب والسنة. حكم جاء عن واحد من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وهذا الحكم لا نص فيه لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع.

ما حكم هذا القول؟ أولًا نقول: قول الصحابي ينقسم إلى أقسام أربعة:

القسم الأول: أن يقول الصحابي قولًا لا مجال للرأي فيه, ونحن نعلم أن الصحابي من لقي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسمع منه, وقد يسمع الصحابي الحديث من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا ينشط لنسبته لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, يعني: هناك كثير من الصحابة ممن سمعوا الحديث أكثر من أبي هريرة, أبو هريرة ما صاحب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا أربع سنوات, وأبو بكر الصديق وعمر وعبد الرحمن بن عوف وغير هؤلاء من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ صحبوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من مبدأ الإسلام ومع ذلك رواية أبي هريرة كانت أكثر من رواية هؤلاء, ولا نشك أن هؤلاء سمعوا حديثًا أكثر من أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وهؤلاء ، وأخص منهم رضي الله عنهم أبا بكر وعمر لهم قضاء، وقضاء كثير جدًا في الإسلام ولهم فتاوى كثيرة جدًا في الإسلام, فبعض هذه الفتاوى سمعوها من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وبعض الصحابة كانوا يتحرجون من نسبة القول إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما يقول ابن القيم خشية أن يزيدوا فيه أو ينقصوا, ولذلك

كان بعضهم يقول قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيُسمَع القول وكأنه فتوى من هذا الصحابي.

فالصحابي إذا قال قولًا لا مجال للرأي فيه فهذا له حكم الرفع وهو حجة لأنه صار حديثًا طالما أن له حكم الرفع فقد صار حديثًا فيُقدم على القياس وإذا قابل العام خصصه لأنه من المرفوع الحكم, كقول ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يُؤْتَى بِجَهَنَّمَ يَوم القِيَامَة لَهَا سَبْعُونَ زِمَامٍ", هذا من الأمور الغيبية ولا يقال بالرأي ولا يقال بالاجتهاد, فلا شك أن ابن مسعود سمعه من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فهذا قول الصحابي لكن له حكم الرفع, هذا هو القسم الأول.

القسم الثاني: إذا قال الصحابي قولًا واشتهر, ولم يظهر له مخالف من الصحابة, قال هذا القول بمجمع من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واشتهر هذا القول بين الصحابة ولم يُنكر عليه واحد منهم فهذا إجماع سكوتي وهو حجة عند الأئمة الأربعة, وهذا سبق في مبحث الإجماع.

لو أن الصحابي قال قولًا وسكت الصحابة ولم ينكروا عليه هذا القول فلا شك أن ذلك حجة وهو إجماع سكوتي لأن الصحابة لا يقرون على باطل, إذًا: هذا أيضًا حجة.

القسم الثالث: إذا قال الصحابي قولًا وخالفه غيره من الصحابة فهذا ليس بحجة عند العلماء, لأن قول بعض الصحابة ليس بأولى من القول الآخر, يعني: الصحابي قال قولًا وخالفه غيره من الصحابة أنكر عليه غيره من الصحابة فليس قوله حجة وإنما الحجة في كتاب الله أو في سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

ولذلك قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: 59], فإذا تنازع الصحابة في مسألة فليس قول بعضهم بأولى من القول الآخر.

القسم الرابع وهو الذي وقع فيه الخلاف: وهو إذا قال الصحابي قولًا ولم يثبت فيه اشتهار, قال قولًا لم يشتهر ولم يظهر له مخالف من الصحابة وكان في المسائل الاجتهادية, فهذا ضابط قول الصحابي الذي وقع فيه الخلاف, أن يقول الصحابي قولًا يثبت فيه الاشتهار ولم يظهر له مخالف من الصحابة وكان ذلك في المسائل الاجتهادية, فهل هذا القول حجة أم ليس بحجة؟ هذا الذي وقع فيه الخلاف.

قال: فروي أنه حجة وهذا هو القول الأول وهو أن قول الصحابي بهذه الضوابط التي ذكرناها حجة شرعية مطلقة سواءٌ كان القائل به من الخلفاء الأربعة أو من غيرهم, وهذا قول الشافعي في القديم وقال به الإمام مالك وجمهور أصحابه وقال به جمهور أهل الحديث وهو المشهور عن الإمام أحمد وبه قال أكثر أصحابه وهو مقتضى أجوبة الإمام أحمد في كثير من المسائل.

ولذلك قال ابن القيم في إعلام الموقعين: الأصل الثاني من أصول فتاوى الإمام أحمد ما أفتى به الصحابة, لأنه جعل الأصل الأول الكتاب والسنة والإجماع والقياس اللي هي الأصول المتفق عليها.

الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة, فإنه إذا وجد (الضمير يعود إلى أحمد) فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعد إلى غيرها, لا يتعدى هذه الفتوى, وبالتالي يقدم على القياس فيقدمه على القياس, يعني: إذا خالف قول الصحابي بهذه الضوابط القياس فإن قول الصحابي يُقدم على القياس وعللوا ذلك لأن الصحابي لو خالف القياس دل ذلك على أنه توقيف, إذ الصحابي لا يقول ذلك من قِبل الرأي وإنما هو توقيف لكنه لم يرفعه إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

يعني: كأن هذا القول قد تضمن دليلًا عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا الدليل لم ينقل إلينا, وبالتالي يخصون به العموم ويقيدون به المطلق.

وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما تكلم في هذه المسألة في مسألة قول الصحابي إن لم يشتهر ولم يُخَالَف وكان في المسائل الاجتهادية بيَّن أنه حجة عن طريق الاستقراء, يعني: استقرأ ما جاء عن أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من فتاوى.

واستقرأ كذلك أحوالهم مع رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومع الوحي ومع ما خصهم الله عَزَّ وَجلَّ به من الفهم ومن اللغة وأنهم مقدمون على غيرهم في هذا الباب.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والمقصود أن أحدًا ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته كما رأى في أسارى بدر أن تُضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته, ورأى أن تحج نساء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فنزل القرآن بموافقته, ورأى أن يُتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته, وقال لنساء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما اجتمعن عليه في الغيرة عليه قال: عسى ربه إن طلقكن أن يُبدله أزواجًا خيرًا منكن مسلمات مؤمنات ....الآية, فنزل القرآن بموافقته.

ولما تُوفي عبد الله بن أُبيٍّ قام رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بثوبه وقال: يا رسول الله إنه منافق, فصلى عليه رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأنزل الله عليه: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ﴾ [التوبة: 84], هذا في عمر.

وقد قال سعد بن معاذ لما حكمه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بني قُريظة: إني أرى تُقتل مُقاتلتهم وأن تُسبى ذُرياتهم وأن تُغنم أموالهم, فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ».

ولـمَّا اختلفوا إلى ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ شهرًا في المفوضة, المفوضة: هي التي مات عنها زوجها ولم يُفرض لها المهر, فسألوه في ذلك, فقال: أقول فيها برأيي فإن يكن صوابًا فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه: أرى أن لها مهر نسائها, يعني: المهر المثل, لا وكس ولا شطط ولها الميراث وعليها العدة, فقام أناس من أشجع فقالوا: نشهد أن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قضى في امرأة منها يقال لها بروع بنت واشق مثل ما قضيت به, فما فرح عبد الله بن مسعود بشيء بعد الإسلام فرحه بذلك.

ثم قال رَحِمَهُٱللَّهُ: وحقيقٌ بمن كانت آرائهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيرًا من رَأْينا لأنفسنا, وكيف لا وهو الرأي الصادر من قلوب ممتلئة نورًا وإيمانًا وحكمة وعلمًا ومعرفة وفهمًا عن الله ورسوله ونصيحة للأمة, وقلوبهم على قلب نبيهم ولا وساطة بينهم وبينه وهم ينقلون العلم والإيمان من مشكاة النبوة غضًا طريًا لم يَشُبْهُ إشكال ولم يَشُبْهُ خلاف ولم تدنسه معارضة, فقياس رأي غيرهم بآرائهم من أفسد القياس.

ولذلك رجح لو أن إنسانًا قاس أمامهم فقول الصحابي الذي لم يعارض مقدم على القياس.

وهناك توجيه آخر للمسألة: هذا التوجيه أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قال: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ», وهذا الصحابي قال قولًا ولم يخالفه أحد من الصحابة, يعني: قوله لم يشتهر ولكن لم يظهر له مخالف من الصحابة, فلو لم يكن قول هذا الصحابي حجة لاجتمعت الأمة على ضلالة, فهو حجة أيضًا من هذه الجهة فيقدم على القياس.

وذكر كذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان أنه لماذا إن خالف القياس فقوله مقدم على القياس؟ قال: وذلك أن رأي الصحابي إما أن يكون عن نقلٍ أو اجتهاد وكلا الأمرين حجة:

فأما الأول (يعني: إن كان عن نقل): فقد انفرد به دون غيرهم ويقرر هذا فيقول: إن الصحابي إذا قال قولًا أو حكم بحكم أو أفتى بفُتية فله مدارك ينفرد بها عنَّا, يعني: عن من جاء بعده, ومدارك نشاركه فيها.

فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمع هذا الحكم من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شفاهًا أو من صحابي آخر عن رسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, هذا جائز أم ليس بجائز؟ جائز, فإن ما انفردوا به من العلم عنه أكثر من أن يحاط به, فلم يرو كلٌّ منهم كل ما سمع وأين ما سمعه الصديق والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إلا ما رووا, فلم يرو عنه صديق الأمة مِئة حديث.

يعني: لم يجاوز ما رواه عنه صديق الأمة مِئة حديث مع أنه صحب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من بداية الإسلام وهو لم يغب عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شيء من مشاهده, بل كان أقرب الناس لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, بل صحبه من حين بُعث بل قبل البعث إلى أن توفي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وكان أعلم الأمة به صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله وفعله وهديه وسيرته.

وكذلك أجِلّة الصحابة روايتهم قليلة جدًا بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم وشاهدوه, ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه لزاد على رواية أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أضعافًا مضاعفة, فإنه إنما صحب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نحو أربع سنين وقد روى عنه الكثير.

فقول القائل: لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لذكره, لأن الذي يرد قول الصحابي يقول: لو كان ذلك حجة مرفوعة إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لذكره.

فطالما أنه لم يرفع ذلك إلى النبي فليس قولًا للنبي, يقول ابن القيم: هذا قول باطل, وهذا قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم, فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويعظمونها ويقللونها خوف الزيادة والنقص ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي مرارًا ولا يصرِّحون بالسماع ولا يقولون: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم (يعني: من الصحابة), لا تخرج عن **ستة أوجه:**

- أن تكون هذه الفتوى سمعها من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- أو يكون سمعها ممن سمعها من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- أو أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهمًا خَفِيَ علينا
- أو أن يكون قد اتفقا عليها ملائُهم ولم يُنقل إلينا إلا قول المفتي وحده
- أو أن يكون لكمال علمه باللغة, والصحابة أكمل علمًا باللغة من غيرهم, أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنَّا أو لقرائن عالية اقترنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل, فيكون فَهِمَ ما لا نفهمه نحن, **وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها.**
- والتقدير السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأخطأ في فهمه والمراد غير ما فهمه, وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة .

ولذلك قول الشافعي في القديم والحديث: أن قول الصحابي حجة, وغلَّط ابن القيم من زعم أن الشافعي يقول في القول الحديث: إن قول الصحابي ليس بحجة, ووجه مخالفة الشافعي لبعض أقوال الصحابة في بعض المسائل في الحديث, قال: لعله استبان له دليل يخالف قول الصحابي.

فعندنا ترجيحات خمسة, وعندنا مرجح سادس: أن قول الصحابي ليس بحجة فأيهما يُغلَّب؟ تغلَّب هذه الخمسة على المرجح الواحد.

هذا إن كان الذي قاله نقلًا عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ماذا إن كان من اجتهاده؟ قال: فهذا وإن شاركهم فيه غيرهم فلا شك أن اجتهادهم أرجح على اجتهاد من بعدهم لما خصُّوا به من مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل والفقه في الدين وغير ذلك من الأمور, فهم أعلم بها من غيرهم لأنهم كانوا أبر قلوبًا وأعمق علمًا وأقل تكلفًا وأقرب إلى أن يوفقوا فيها لما لم نوفق له نحن لما خصهم الله عَزَّ وَجلَّ به من توقد الأذهان وفصاحة اللسان وسعة العلم وسهولة الأخذ وحسن الإدراك.

وأما الواحد منا فإنه تتشعب به الأمور فتتشعب به العربية, فقد أخذت العربية من قوى أذهاننا شعبة وهو لا يحتاج إلى تعلم العربية ولا إلى النظر في قواعدها, الصحابي لا يحتاج إلى النظر في قواعد العربية.

وقد أخذت الأصول وقواعدها منا شعبة وهذا الأمر كذلك لم يكن عند أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وقد أخذ علم الإسناد وأحوال الرواة منا شعبة, وهذا ليس عند أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأنهم يسمعون الحديث من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فليس هناك واسطة بينهم وبين حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وبالتالي قولهم يُقدَّم على القياس.

وأما أن يُخص به العموم فهذا العموم نص, فالصحيح: أن النص لا يُخص بقول أحدٍ كائنٍ من كان إلا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , نحن نتكلم بين قول الصحابي وبين

قياس قائم على اجتهاد, فقول الصحابي يُقدَّم على اجتهاد من بعدهم لأن القياس اجتهاد المرء يُخطئ فيه ويصيب, وأما العموم فهذا نص قائم بذاته, فلا يُخص النص بقول الصحابي.

ولذلك رجح الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المذكرة أن قول الصحابي لا يُخصص العموم لأن النصوص لا تُخص باجتهاد أحد لأنها حُجة على كل من خالفها إلا إذا كان قول الصحابي له حكم الرفع فقط.

قال: ويُروى خلافه. يعني: القول الثاني في المسألة: أن قول الصحابي ليس بحجة, قال: وهو قول الشافعي في الجديد. وقلنا: هذه النسبة إلى الشافعي لا تصح, وإنما قوله في القديم والجديد: قول الصحابي حجة, وأومأ إليه أحمد واختاره أبو الخطاب واختاره الغزالي والآمدي والشوكاني والصحيح خلاف ذلك.

وقيل: الخلفاء الأربعة. يعني: بعض العلماء خص الخلفاء الأربعة بحجية قولهم دون غيرهم من الصحابة وهذا تفصيل, وقيل: قول أبو بكر وعمر. وهذا تفصيل أيضًا, واستدل من قال بقول الخلفاء الأربعة بأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي, تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ».

فقالوا: قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي», أي: الزموا سنتي, «وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي», فيلزموا منه وجوب المتابعة ووجوب الأخذ بأقوالهم.

أما وجوب المتابعة فنعم, وأما أن أقوالهم حجة فليس هذا الدليل بدليل قوي في المسألة وإن كان يعضض الأدلة الأخرى, وإن خالف ذلك آية أو حديث فالعبرة بالآية والحديث.

ولذلك لما خالف الحسين في مسألة الخروج- على فرض أنه خرج- قلنا: لا عبرة بقول الحسين وفعل الحسين, لماذا؟ لأن هذا قول صحابي أو فعل صحابي خالف غيره من الصحابة, وهذا على فرض عدم وجود دليل في المسألة, عدم وجود نص عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خالفه غيره فلا حجة في قوله.

ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما في البخاري كان يقول: بعدم قرآنية المعوذتين, ابن مسعود كان يقول: سورتا الفلق والناس ليستا من القرآن وإنما هما دعاء كان يدعو بهما رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويتعوذ بهما, إذًا: ابن مسعود لم يُنكر القرآن ولا حجية القرآن ولا وحي القرآن كُلية ولكن كان يقول: المعوذتان ليستا بقرآن وإنما هو وحي من الله عَزَّ وَجَلَّ دعاء كان يدعو به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا ثابت عن ابن مسعود في البخاري.

خالفه غيره من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, إذًا: قول ابن مسعود ليس بحجة, ثم إن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رجع عن هذا القول في آخر أمره, وخير دليل على هذا الرجوع أن هذه القراءات متصلة السند إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإلى أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من القراءات المتواترة, منها قراءة متصلة إلى عبد الله بن مسعود وفيها المعوذتان.

الشاهد: أن ابن مسعود لما خالف لم يكن قوله ولا مخالفته حجة.

واستدل من قال: بأن قول أبي بكر وعمر حجة بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«اقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ»**, وهذا لا حجة فيه لأن المراد هاهنا: الاقتداء في هديهما ومتابعتهما لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإلا فقد جاء مثل ذلك في عبد الله بن مسعود, وجاء مثل ذلك في عمار بن ياسر, وجاء مثل ذلك في أبي عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة, وجاء غير ذلك في معاذ أعلم الأمة بالحلال والحرام, وجاء أفرضهم زيد ومع ذلك لم يكن قول زيد بن ثابت في الفرائض حجة لا تجوز مخالفته.

قال: فإن اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بأحدهما إلا بدليل.

قلنا: لأن قول أحدهما ليس بأولى من الآخر لأن الصحابي ليس بمعصوم يُخطئ ويُصيب.

ولذلك قال الشافعي: وأقوال الصحابة إذا تفرقوا, يعني: لم يجتمعوا على قول, نصير منها إلى موافق الكتاب والسنة أو الإجماع أو ما كان أصح من القياس, يعني: إذا خالف القياس فيقدم على القياس.

وقال الإمام أحمد: إذا اختلف أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يجُز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم على غير اختيار ينظر أقرب الأقوال إلى الكتاب والسنة.

قال: وأجازه بعض الحنفية. يعني: أجازوا الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل, لكن هذا بشرط عندهم, ما هذا الشرط؟ ما لم يُنكر على القائل قوله, فتعود المسألة إلى الضابط الذي ذكرناه: أنه لم يخالفه واحد من الصحابة.

الاستحسان

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك: الاستحسان. وهذا هو الأصل الثالث من الأصول المختلف فيها.

لفظة (الاستحسان) من الألفاظ المجملة, قد تحتمل معنى صحيحًا أو معنى باطلًا, فالمعنى الصحيح ما ذكره المصنف هاهنا من قوله: وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص. وسيأتي الكلام عن هذا الحد وعن دليل العمل به.

والمعنى الباطل وهو ما أشار إليه كذلك من قوله: ما استحسنه المجتهد بعقله. أي: بهواه دون استناد للشرع.

الاستحسان لغة: عدُّ الشيء حسنًا, تقول: استحسنت كذا أي: اعتقدته حسنًا, سواء كان ذلك في الأمور الحسية أو الأمور المعنوية, فتقول: استحسنت الطعام أو الشراب, ويقول كذلك: استحسنت هذا الرأي.

وأما اصطلاحًا: فقد اختلفت تعاريف أهل العلم, فمنها: هذا الحد الذي ذكره المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص.

وعبر بعضهم بقوله: هو العدول عن حكم شرعي, هذا الحكم اقتضاه دليل شرعي في مسألة ما إلى حكم آخر فيها, أن نعدل عن حكم شرعي اقتضاه دليل شرعي إلى حكم آخر في المسألة, ولا شك أن هذا العدول مبناه كذلك على دليل شرعي.

ومنهم من عرفه بقوله: ترك الحكم إلى حكم أولى منه.

وممن حده كذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بدائع الفوائد: بأن الاستحسان تخصيص العلة, وسيأتي الكلام عن هذا الحد وسنبين أنه مأخوذ من شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال المصنف: وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص. هذا هو الاستحسان المقبول شرعًا, وهذا الحد هو من أحسن الحدود وأجودها لأنه يبين

حقيقة الاستحسان, فحقيقة الاستحسان: أن نعدل عن حكم اقتضاه الشرع في واقعة ما إلى حكم آخر, وهذا العدول لابد أن يكون مستندًا على دليل شرعي.

نضرب مثالًا ليتضح المقال: لو أن رجلًا رأى شاة غيره أشرفت على الهلاك فهل يجوز له أن يذبحها حفاظًا لمال هذا الرجل حتى لا يضيع هذا المال أم لا يجوز لأنه تصرف في ملك الغير؟

نقول الراجح هاهنا: أنه يجوز له أن يذبحها حفاظًا لهذا المال أو على هذا المال, مع أن الدليل يقتضي أنه لا يجوز له أن يذبحها لأن الذبح تصرف في مال وملك الغير, لكن لماذا عدلنا عن هذا الحكم الأخير وعن العمل بهذا الدليل الأخير؟

عدلنا بدليل آخر, صار عندنا دليلان في المسألة وصار عندنا حكمان في المسألة, والله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [الزمر: 18].

عندنا حكمان ودليلان في المسألة فنفاضل بين الدليلين والحكمين على مقتضى الشرع, فهذا هو الاستحسان المقبول وهذا هو دليله, والله عَزَّ وَجلَّ يقول كذلك: ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [الزمر: 55], فهذا حسن وهذا حسن فنفاضل بينهما.

إذًا: ما ضابط الاستحسان المعمول به؟

أولًا: أن يكون عدولًا عن حكم اقتضاه دليل شرعي وأن يكون هذا العدول مبناه على دليل شرعي آخر لا أن يكون مبني على الهوى والعقل المجرد.

ولذلك يقولون: إن الاستحسان لا يعتبر دليلًا مستقلًا بنفسه؛ لأن مبنى الاستحسان على الترجيح بين الأدلة.

جاء عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ألفاظ قد يُفهم منها أنه يُنكر الاستحسان جملة, ومن ذلك أنه قال: من استحسن فقد شَرَع, وبعضهم يضبطها: فقد شَرَّع.

بل عقد فصلًا في كتابة الأم بعنوان إبطال الاستحسان, بل صنف مؤلفًا مستقلًا في بيان بطلان الاستحسان, وجاء عنه كذلك أنه قال: إنما الاستحسان تلذُذ.

وهذا الذي جاء عن الشافعي لا شك أنه لا يريد به المعنى الحق بهذا الضابط الذي ذكرناه, وإنما يريد به المعنى الباطل: وهو أن يستحسن المرء شيئًا مضادًا للشرع, يكون هذا الاستحسان مبناه على العقل المجرد وعلى الهوى وليس على دليل شرعي.

ولذلك كما قلنا: الاستحسان- هو من باب الترجيح بين الأدلة وليس بابًا مستقلًا, لأنه إن كان راجعًا إلى الأدلة المتقدمة فهو من باب ترجيح الأدلة بعضها على بعض, وإن كان خارجًا عن الأدلة فليس من الشرع في شيء, بل هو من التطاول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها تارة أخرى إلا أن يقال: إنهم خصوه باسم معين وجعلوه دليلًا لعدم ظهور وجه الترجيح على الدليل المعارض له.

ولهذا نرى شيخ الإسلام ابن تيمية يرجع الاستحسان المختلف فيه إلى تخصيصٍ في بعض المواضع عن الاطراد, قلنا: الذي حدَّه به ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه تخصيص للعلة, فالأصل في العلة: أن تطرد, والأصل في الحكمة التي يشتمل عليها الحكم: أن تطرد هذه الحكمة.

فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا, فطالما وجدت العلة لابد أن يوجد الحكم, لكنه يقول: إن الاستحسان مبناه على تخصيص لهذه العلة في بعض المواضع وعلى منع اطرادها في هذا الموضع في هذا المثال الذي ذكرناه في الشاة التي أشرفت على الهلاك.

ومن الأدلة على حُجية الاستحسان بهذا الضابط: أن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ قد عمِلوا بهذا المبدأ (بمبدأ الاستحسان), فمن ذلك مثلًا: أن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: 38], هذه آية تبين لنا حكم السرقة بضوابطها, ومع ذلك عَدَلَ عن هذا الحكم وعن هذا العموم عمر بن

الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في عام المجاعة, فمال إلى عدم القطع تخصيصًا لهذه الحالة من العموم, فعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ماذا فعل؟

استحسن ولكنَّ هذا الاستحسان كان بما يوافق الشرع, ولا يقال كما يقول العلمانيون والليبراليون: إن عمر أبطل الحكم وإن عمر عطَّل الحد, عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لم يعطل الحد, غاية الأمر أن هذا الذي قد يسرق ألجأته الحاجة إلى السرقة وذلك لما أصاب الناس من الجوع الشديد ومن المجاعة الشديدة, ولا يقال: إنه أبطل الحد.

فعمر لم يوقف الحد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ, يعني: لو أن إنسانًا في عهد عمر سرق ولم يكن محتاجًا وتوفرت فيه شروط السرقة, يعني: لم يسرق عن حاجة وسرق من حرز وسرق ما يبلغ النصاب, لو أن إنسانًا توفرت فيه هذه الشروط وشهد عليه شاهدان لاشك أن عمر يقيم عليه الحد, لكن هذا الحد لا يصدُق في حق من؟

لا يصدُق في حق المحتاج كما لا يصدُق حد الزنا في حق الجاهل بذلك, كما جاء عن السلف الصالح وعن الصحابة في درء الحدود بهذه الشبهة أن امرأة وقعت في الزنا لأنها لم تكن تعلم حد الزنا ولا حكم الزنا, وكذلك أن امرأة أُكرهت على الزنا, هجم عليها رجل فواقعها وأكرهها على ذلك, فدفعوا الحد بهذه الشبهة وبهذا الأمر.

كذلك عمر دفع الحد بهذه الشبهة, فلا يقال: أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قد عطَّل الحد, وكيف يقال: أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قد عطَّل الحد؟ وكيف يقال أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عطَّل الحد وهو الذي كان من أشد الناس في مسألة الحدود وفي مسألة الزواجر؟

يعني: النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في حد الخمر جلد أربعين, وجلد أبو بكر أربعين, وجلد عمر ثمانين.

النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في حد الطلاق كان يجعل الطلاق ثلاثًا واحدة, وكان أبو بكر يجعل الطلاق ثلاثًا واحدة, ولما تسهل الناس في الأمر جعل عمر الطلاق ثلاثًا

طلاقًا بائنة, فهذا هو حال عمر فكيف يقال: أنه تساهل في هذا الأمر أو أنه عطَّل الحد؟

ومن أمثلته كذلك: العدول عن حكم كلي إلى حكم استثنائي- كالعدول في الأكل ناسيًا في رمضان عما تقتضيه القاعدة الكلية من فساد الصوم, يعني: الذي يأكل في نهار رمضان لاشك أن صومه فاسد لأنه أفسد ركنًا من أركان الصيام وهو الإمساك, لأن الصيام يقوم على ركني النية والإمساك, فعُدِل عن ذلك إلى ما يقتضيه دليل خاص, عندنا دليل عام لكن هناك دليل خاص يعارضه, هذا الدليل هو قول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ».

ومن الأمثلة أيضًا: ما قيل في استحسان شراء المصحف وكراهة بيعه, يعني: جاء عن بعض أهل العلم وعن السلف أنهم استحسنوا شراء المصحف وكرهوا بيع المصحف, فمن كره بيعه استحسانًا قال: إن بيعه علامة على الزهد فيه (هذا الذي يبيع المصحف هذا يدل على أنه زاهد فيه) وعلامة على الرغبة في الثمن, ومن لم يكره بيعه قال في بيعه: تمكين للاستفادة منه وتيسيرها وفيه نشره بين الناس طباعة وبيعًا وغير ذلك, وهذا استحسان سنده المصلحة, إذًا: هذا هو حد الاستحسان.

قال: قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا لا ينكره أحد.

إذًا: حد هذا الاستحسان متفق عليه, وقيل: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه. هذا حد آخر الاستحسان: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه, قال المصنف: وليس بشيء. يعني: هذا التعريف تعريف ساقط لا يُلتفت إليه لأن المجتهد الذي يبلغ يبلغ من العي وعدم البيان أن ينقدح في نفسه دليل ولا يستطيع التعبير عنه كيف يقبل اجتهاده؟

وقيل: ما استحسنه المجتهد بعقله. وهذا تعريف ثالث, وقلنا: إن هذا حد الاستحسان الباطل: أن يستحسن المجتهد أمرًا بعقله, يرجع إلى مجرد عقله وهواه كاستحسان العامي, فهذا لاشك في بطلانه.

وهذا محكي عن أبي حنيفة أنه حجة. يعني: الاستحسان بهذا الضابط نقله عن أبي حنيفة أنه يقول: إنه بهذا الضابط حجة, ونُسب هذا النقل إلى الشافعي في رده عليه, يعني: لما رد الشافعي على أبي حنيفة نسب إليه هذا القول أنه يقول: إن الاستحسان هو مجرد ما يستحسنه المجتهد بعقله, ونسبه إليه كذلك الجويني والغزالي, وصوب النقل عن الشافعي الزركشي, صوب أن أبا حنيفة يقول بهذا القول.

وضربوا لذلك أمثلة في أن أبا حنيفة يقول: إنه بهذا الضابط حجة, وقالوا: قد تمسك أبو حنيفة بقول الله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾, ووجه الدلالة في الآية: أن الآية وردت في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول وليس فيها القيد الذي يدل على أن ذلك لابد أن يكون مبنيًا على دليل آخر.

وضرب لذلك أمثلة: كدخول الحمَّام بغير تقدير أُجرةٍ. فإن الأمة قد استحسنت ذلك, يعني: إنسان يدخل الحمَّام, المقصود بالحمام بلسان هؤلاء: ليس الخلاء, ولكن الحمَّام المقصود به: الحمَّام العام تدخل تستحم وتنظف جسدك بالبخار وغير ذلك, فهذا الذي يسمى بالحمام عندهم.

فلم يجعلوا أجرة معينة للماء المصبوب ولم يجعلوا تقديرًا لهذا الماء, يعني: لم يقل هؤلاء لمن دخل الحمام كم ستستعمل من الماء؟ يقول: أستعمل لترين أو أكثر أو أقل, يقولون له: الأُجرة كذا على حسب كمية استخدام الماء, هذا لم يكن عندهم, وإنما تركوا ذلك واستحسنوا ترك ذلك دون قيد.

قالوا: ولا تقدير لمدة المقام فيه كذلك, يعني: ما كانوا يقيدون المدة, يقولون: تدخل ربع ساعة أو نصف ساعة أو غير ذلك, يعني: هذا لا يدخل تحت الاستحسان وإنما يدخل تحت قاعدة: المعروف عُرفًا كالمشروط شرطًا.

فما اضطرد وتتابع عرفا صار كالشرط اللفظي, وعدم العلم بالثمن يرجع للعرف وليس للاستحسان, يعني: هذا الأمر قد يختلف من بلد إلى بلد ومن زمان إلى زمان, فهذا يرجع إلى العرف ولا يرجع إلى الاستحسان.

قال: وشبهه. يعني: من الأمثلة التي ضربوها على هذا الحد الذي ذكروه عن أبي حنيفة قالوا: كذلك استحسان شرب الماء من أيدي السقاءين من غير تقدير الماء ولا العِوض, يعني: كان من زمن فيه السقاء يمر في الطريق ويسقي الماء بأجرة, أنت ستشرب كوب أو اثنين أو ثلاثة ليس هناك تقدير لهذا الأمر, فردوا ذلك إلى الاستحسان, وهذا ليس راجعًا إلى الاستحسان وإنما هو إلى العُرف.

قال الشارح: وفي نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة نظر- يعني: أن نقول: إن أبا حنيفة قال في حد الاستحسان: ما استحسنه المجتهد بعقله- بمجرد العقل دون الدليل الشرعي, قال: نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة فيه نظر, إذ كيف يستحسن أبو حنيفة في شريعة الله بمجرد الهوى والتشهي, فإن هذا لا يُظن بواحد من العلماء فضلًا عن إمام من أئمة المسلمين إلا أن يكون مراده: ما يستحسنه المجتهد بعقله بوجود المصلحة المرسلة التي تندرج تحت أصل كلي فيه, فيكون من باب التخصيص بالمصلحة المرسلة, وأما الآية فليس فيها دليل على وجوب اتباع أحسن القول وهو محل النزاع.

قُلت: وأنكر ذلك أيضًا البرذوي وهو من أئمة الحنفية في أصول الفقه, حيث قال: أبو حنيفة أجل قدرًا وأشد ورعًا من أن يقول في الدين بالتشهي, فنسبة هذا

القول إلى أبي حنيفة فيه نظر, وهو إمام يعرف قدر الكتاب والسنة وقدر العمل بهاذين الأصلين.

إذًا: الاستحسان منه ما هو حق ومنه ما هو باطل, إن كان قائمًا على دليل يُعارض دليلًا آخر فهذا هو الحق, وإن قام على مجرد الهوى والتشهي والعقل المجرد فهذا باطل لا يُقبل في دين الله تبارك وتعالى, وهذا هو المقصود من قول الشافعي: من استحسن فقد شرع وإنما الاستحسان التذاذٌ أو كما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الاستصلاح

قال: الاستصلاح. وهذا هو الأصل الرابع من الأصول المختلف فيها, والأصول المختلف فيها كثيرة لكن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ اقتصر على هذه الأربعة, والاستصلاح يُقصد به هنا: المصلحة المرسلة.

فالمصلحة المرسلة: تسمى **استصلاحًا** وتسمى **مصلحة مرسلة** وتسمى **الاستدلال المرسل** وتسمى **المناسب المرسل**, فلها تسميات كثيرة والمعنى واحد.

لكن ينبغي أن نعلم أولًا: أن **الشريعة مبناها على أمرين:**

- على تحقيق المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة, فالشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة كالتوحيد أو راجحة كالجهاد, ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة كالشرك أو راجحة كالخمر, وهذا في كل جوانب الشريعة, في أصول الشريعة وفروعها نجد أن الشرع لا يأمر إلا بالمصلحة الخالصة أو الراجحة ولا ينهى إلا عن المفسدة الخالصة أو الراجحة.

وما من مصلحة أو مفسدة إلا ونبه عليها الشرع, علم ذلك من علمه وجهل ذلك من جهله, سواء كان ذلك تحت دليل خاص أو دليل عام.

- ومما ينبغي أن يُعلم كذلك: أنه لا تعارض مطلقًا بين ما جاء به الشرع وبين المصالح والمفاسد, يعني: لو أن إنسانًا ظن مصلحة ما وظن أن هذه المصلحة تعارض دليلًا شرعيًا سواء كان دليلًا خاصًا أو دليلًا عامًا فهو دائر بين أمرين:
  - إما أن يكون هذا الأمر ليس بمصلحة وظنه مصلحة
  - وإما ألا يوجد تعارض بين هذه المصلحة وبين الشرع.

وكذلك في المفسدة قد يظن أمرًا مفسدة ويظن أن هذه المفسدة تعارض ما جاء به الشرع, فإما:

- أن يكون الأمر ليس بمفسدة
- وإما أن لا يكون هناك تعارض بين هذا الأمر وبين هذه المفسدة, كمسألة المواريث ومسألة الحجاب وغير هذه المسائل من التي يطرحها العلمانيون في هذه الأيام.

أن ترث المرأة نصف الرجل أو مسألة فرض الحجاب على المرأة, فهؤلاء يظنون أن المصلحة في المساواة بين الرجل والمرأة في المواريث, وأن المصلحة كذلك في أن تتحرر المرأة زعموا وأن تتجرد من هذا الحجاب لأنه يقيد حريتها أو يمنعها من التعامل من الناس وغير ذلك, فهذه ليست بمصلحة, وأن يرث الرجل ضعف المرأة ليس هذا الأمر بمفسدة, فلا تعارض بين مصالح العباد الحقيقة وبين ما جاء به الشرع لمن أنعم النظر في تعليل ذلك وحكمته، لكن هؤلاء في قلوبهم مرض.

قال: الاستصلاح. الاستصلاح قلنا: يُطلق على المصلحة المرسلة, والمصلحة مَفعلة وهي كالمنفعة وزنًا ومعنى, فالمصلحة بمعنى: المنفعة, وهي مصدر بمعنى: الصلاح, وهي: اسم للواحدة من المصالح.

قال ابن منظور: والمصلحة الصلاح والمصلحة واحدة المصالح.

وأما المرسلة: فمأخوذة من الإرسال، بمعنى: الإطلاق، فهي مرسلة، أي: أطلقها الشرع فلم يقيدها باعتبار ولا بإلغاء، فالمصلحة المرسلة بناءً على ذلك: هي المصلحة المسكوت عنها فلم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليل خاص من الكتاب أو السُنة أو الإجماع أو القياس، لكنها لم تخلو عن دليل عام كلي يدل عليها.

فهي إذًا: لا تستند إلى دليل خاص معين بل تستند إلى مقاصد الشريعة وعموماتها، وسميت مرسلة لإرسالها، يقال: ناقةٌ مرسلة، أي: مطلقة بلا قيد، والمصلحة المرسلة: هي كل مصلحة في الشرع كما قلنا: أُطلقت فلم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليل خاص.

ومن الآيات الجامعة التي تدل على أن الشرع أمر بكل مصلحة ونهى عن كل مفسدة قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90]، هذه الآية قيل: هي أجمع آية في القرآن.

فكل مصلحة داخلة في شطر الآية الأول ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾، وكل مفسدة داخلة في الشطر الثاني من الآية: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾.

قال: و (الاستصلاح) وهو اتباع المصلحة المرسلة في جلب منفعة أو دفع مضرة.

قلنا: وقيام الدين على ذلك على جلب المنافع ودفع المضار، فالرسل أجمعون بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.

وجميع شرائع الدين ترجع إلى تحقيق ثلاث مصالح:

إلى درء المفاسد- وهذه شُرع لها حفظ الضروريات الخمس, فبعضهم يعدها ستة: الدين والنفس والمال والنسل والعرض والعقل، فهذه الأمور تُحفظ بماذا؟ بدرء المفاسد وكذلك بجلب المنافع.

والثانية: جلب المصالح- وهذه الذي تسمى بالحاجيات وستأتي.

والثالثة: التي تسمى بالتحسينيات- وهي الجري على مكارم الأخلاق كالإحسان إلى الجار والنظافة وغير ذلك.

يقول العز بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ: الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾, فتأمل وصية الله بعد ندائه فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه أو شرًا يزجرك عنه أو جمعًا بين الحث والزجر."

وهذا كقول عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو الذي قال: "إذا سمعت الله يقول: يا أيها الذين آمنوا فأرعها سمعك, فإنها هو خير تؤمر به أو شر تُنهى عنه".

فالمصلحة المرسلة: هي التي تقوم على جلب منفعة أو دفع مضرة من غير أن يشهد لها أصلٌ شرعي، إذًا: المصلحة لها تقسيمات:

التقسيم الأول: باعتبار شهادة الشرع لهذه المصلحة فتنقسم إلى أقسم ثلاثة:

- إما أن تكون هذه المصلحة قد شهد الشرع باعتبارها, فهذه مصلحة معتبرة ولا تسمى مصلحة مرسلة، لأن المصلحة المرسلة مطلقة غير مقيدة باعتبار أو بإلغاء، فكل مصلحة شهد الشرع باعتبارها فهذه تسمى مصلحة معتبرة.
- والقسم الثاني: أن يشهد الشرع بإلغائها، فهذه مصلحة مُهدرة، يعني: الذي يريد أن يسوي بين الرجل والمرأة في الميراث بحجة تحبيب وتقريب غير المسلمين للإسلام نقول: هذه المصلحة مصلحة مهدرة لم يعتبرها الشرع، ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: 140]، فالذي شرَّع هذه الأمور حكيم خبير سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، الذي يريد أن يُخرج المرأة عن عفافها وأن يجردها من حجابها من أجل أن يطلق حريتها بزعمه نقول له: هذه مصلحة مُلغاة.
- والقسم الثالث: ما سكت عنها الشرع فلم يرد فيها دليل خاص باعتبار ولا إلغاء, وهذه التي تسمى بالمصلحة المرسلة، هذا التقسيم باعتبار شهادة الشرع.

كذلك هناك تقسيم آخر لكنَّ هذا التقسيم سيرد في المصلحة المرسلة التي نحن بصددها.

أما القسم الأول الذي ذكرناه فهذا لا خلاف في صحته لأن الشرع ورد باعتباره بدليل من كتاب أو سُنة أو إجماع، كالاستدلال على إعطاء الذكر مثل حظ الانثيين ودليل ذلك: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11].

وأما القسم الثاني: فهي المصلحة الملغاة وهي المقابلة للمصلحة المعتبرة، فهذه تسمى مصلحة لكنها لا تُطلق بل تُقيد بالإلغاء, وهذا يدل على أن الشرع لم يعتبرها.

ويضربون مثالًا لهذه المصلحة: ما وقع من بعض قضاة الأندلس وهو يحيى بن يحيى رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإمام المالكي المعروف – فإنه لما سُئل من قِبَل أحد الملوك عما وقع فيه من وطء جارية في نهار رمضان قضى قضاءً يخالف حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذ الحكم الشرعي الذي بيَّنه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا»، هذا هو الحكم وهذه هي المصلحة التي اعتبرها الشرع.

لكن هذا الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نظر في حال هذا الملك فوجد أنه إن قال له: أعتق رقبة لم يكن ذلك زاجرًا له، لأن عتق الرقبة ليس بالأمر العسير عليه فإنه قد يعود للفعل مرة أخرى, وبالتالي انتقل من عتق الرقبة إلى صيام شهرين متتابعين فما قَبِل منه العلماء ذلك، لماذا؟ لأن هذه المصلحة مصلحة ملغاة غير معتبرة لم يعتبرها الشرع، ولو نظرنا في فتواه لوجدناها فتوى قاصرة، لماذا؟

لأنه وإن نظر إلى حال الملك فلم ينظر إلى حال غيره ففتوى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكمها يتعدى إلى الغير، ففيها مصلحة للمُعتِق فهي كفارة، وفيها مصلحة للمُعتَق لأنه صار حرًا بعد أن كان عبدًا، وأما إن تعدينا هذا الأمر وأفتيناه بصيام شهرين متتابعين فهذه المصلحة تعود عليه هو فقط دون أن تعود على هذا العبد، فهذه المصلحة مصلحة ملغاة، لماذا هي ملغاة؟ لأنها جاءت مصادمة للنص.

ومن المصالح الملغاة كذلك: ما وقع فيه الحزبيون بعد هذه الثورة المشؤمة من إنشاء الأحزاب، فإنهم بعد هذه الثورة لم يُنشئوا حزبًا واحدًا مع أنهم تذرعوا بكلام بعض أهل العلم في جواز إنشاء حزب إسلامي للحفاظ على الدعوة أو غير ذلك.

فما أنشئوا حزبًا واحدًا وإنما أنشئوا أحزابًا كثيرة حتى وصلت الأحزاب تقريبًا إلى ثمانية أحزاب وكلها تحمل أسماءً إسلامية، من أجل ماذا؟ قالوا: من أجل الحفاظ على الدعوة ومن أجل المناداة بتحكيم الشريعة والحفاظ على المادة الثانية في الدستور وغير ذلك من هذه الأمور التي ذكروها.

فنقول: هذه الأمور التي ذكروها أمور معتبرة لكنَّ الوصول إليها لا يكون بهذه الطريقة، لأن المصلحة المرسلة ما هي إلا وسيلة إلى الغاية, وهذه الوسيلة ألغاها الشرع، لماذا ألغاها الشرع؟ لأنها جاءت مصادمة لأصل من الأصول، وهو الاجتماع والأُلفة، وهذه الأحزاب تؤدي إلى الفُرقة والاختلاف.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم: 31-32]، وهذا يصدُق عليهم أن كل حزب من هذه الأحزاب كان فرحًا بما عليه حزبه ويظن أن هذا الحزب جاء بالحق الذي لم يأت به غيره، وقال الله عَزَّ وَجلَّ كذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: 159]، فهذه المصلحة مصلحة ملغاة.

وأما القسم الثالث: وهو ما سكت عنه الشرع، فلم يرد في الشرع ما يدل على اعتباره أو إلغائه، لم يرد نص خاص بذلك، لكنه يندرج تحت قاعدة كلية أو تحت مقاصد الشريعة، فهذه المصلحة هي التي تسمى المصلحة المرسلة وتُقسم باعتبارين:

أما الاعتبار الأول: فهو الأصل الذي تعود عليه بالحفظ، وهذه خمسة أقسام:

- فهناك مصلحة تعود على حفظ الدين

- وهناك مصلحة تعود على حفظ النفس
- وحفظ العقل
- وحفظ النسب
- وحفظ المال
- وزاد بعضهم: حفظ العِرض، وهي ستة عند بعض العلماء منهم الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رسالته في المصالح المرسلة.

وهناك تقسيم آخر للمصلحة: وهو التقسيم باعتبار **قوتها: فهناك**:

- مصلحة (ضرورية)
- وهناك مصلحة (حاجيّة)
- وهناك مصلحة (تحسينية)، وسيأتي تفصيل هذه الأمور.

تكلم المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا: على التقسيم الثاني وهو تقسيمها باعتبار قوتها:

فأول قسم: وهو (الضروري)، وهو ما يسمى بدرء المفاسد، وهو ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة، أي أننا لو تركنا هذه المصلحة لعاد ذلك على سياسة العالم وبقائه وانتظامه بالاضطراب ولا غنى للعباد عن هذه المصلحة كالضرورات الخمس، وهذه الضرورات مبناها على الاستقراء التام لنصوص الشريعة.

نظرنا في نصوص الشريعة وفيما جاءت به الأنبياء والرسل وليس نبينا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقط فوجدنا أنهم جاءوا بحفظ هذه الضروريات الخمس:

أول هذه الضروريات:

● حفظ الدين- فشُرع لذلك ماذا؟ شُرع لذلك: قتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي لبدعته، لأن ذلك حفظ للدين, ولن يتم حفظ الدين إلا بذلك، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: 193].

وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»، لماذا يُقتل المرتد؟ حفظًا للدين حتى لا يُجرئَ غيره على الخروج من هذا الدين، فقتله جاء حفظًا لهذا الدين وصيانة لهذا الدين.

- وكذلك: شُرع القصاص حفظًا للنفس. حتى لا يتجرأ الناس على قتل بعضهم، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: 179].
- وكذلك: حد الشرب حفظًا للعقل. فكيف يُحفظ العقل؟ بتحريم المُسكرات، من تعاطى المُسكرات يُقام عليه حد الخمر، قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ».

وقال الله تبارك وتعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، فشُرع حد الشرب وحد الخمر.

- وكذلك: حد الزنا حفظًا للنسب. وهذه الضرورة الرابعة، قال الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2].
- وكذلك: حفظ العرض. وذلك بوجود حد القذف، كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4].
- وكذلك: القطع حفظًا للمال. وهو حد السرقة بشروطه، فهذا هو القسم الأول وهو الضروري.

قال: فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة. إلى أن المصلحة المرسلة في هذا القسم حجة، وهذا مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعية والحنابلة، بل

نقول: هذا هو مذهب أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فالصحابة ومن جاء بعدهم بنوا اجتهادهم على رعاية المصالح المرسلة.

وقد ذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ كثيرًا من الوقائع التي عمل فيها أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالمصلحة المرسلة حفظًا للضروريات، وهذه القائع التي عملوا فيها بالمصلحة المرسلة لم يشهد لها نصٌّ خاص من كتاب أو سُنة أو إجماع أو قياس، وإنما أعملوا مقاصد الشريعة وأعملوا القواعد الكلية.

فذكر من ذلك تحريق الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمن وقع في اللواط، وإلقاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ له من شاهق على رأسه حفظًا للعرض.

ومن ذلك تحريق عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المصاحف المخالفة للمصحف الذي جمع الناس عليه إعمالا للمصلحة المرسلة، وهذا من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فلا يتم منع اختلاف الناس في القرآن وفي القراءة إلا عن طريق تحريق تلك المصاحف، فقام عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بتحريق هذه المصاحف.

هل تحريق المصاحف جاء فيه نص خاص في الكتاب أو في السُنة أو في الإجماع أو في القياس؟ لا، وإنما أعمل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مقاصد الشريعة، إذ هذا سبيل لحفظ الدين.

ومن ذلك اختيار عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للناس إفراد الحج. أنتم تذكرون الأثر المشهور عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لما أفتى بالمتعة في الحج فقيل له: إن أبا بكر وعمر لا يقولان بذلك، فقال: "يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول لكم: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتقولون: قال أبو بكر وعمر".

بعض الناس عند سماعه لهذا الحديث من ضيق عقله قد يظن أن أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قد خالفا فعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو ما جاء عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمدًا؟ لا، هما أعملا المصلحة المرسلة.

ما المصلحة المرسلة؟ هم يعلمون أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سقتُ الْهَدْيَ»، هم يعلمون ذلك، وكان الصديق ملازمًا للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يفارقه وهو أعلم بكتاب الله وسُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ابن عباس، لكن لماذا قام عمر بذلك؟ حتى لا يُهجر البيت.

فكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يختار للناس إفراد الحج، وكلٌ مشروع، القران، والإفراد والتمتع، كل مشروع، لكن الكلام في الأفضلية فاختار لهم أمير المؤمنين الإفراد، لأن الإفراد لا يؤتى فيه بعمرة, وبالتالي يعتمر الناس في كل أشهر العام ولا يُهجر البيت.

فنظر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للمصلحة المرسلة وإلى مقاصد الشريعة فأفتى الناس بذلك حتى يعتمر الناس في غير أشهر الحج, فلا يزال البيت الحرام معمورًا بالحجاج والمعتمرين.

ومن ذلك أيضًا أنه ألزم من طلق امرأته ثلاثًا ألزمه بأن تَبين زوجته منه عقوبة له كما صرَّح هو بذلك وإلا فقد كان على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وصدرًا من إمارته يجعل ذلك واحدًا، قال ابن القيم: إلى أضعاف ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الناس وهي مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها.

إذًا: المصلحة المرسلة مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها ولا تعود على نصوص الشريعة بالإبطال.

قال هاهنا: فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة. قلنا: بل عمل الصحابة على ذلك، قال: والصحيح أنه ليس بحجة. هذا اختيار المصنف، قال: الصحيح أن ذلك ليس بحجة، وذلك أن الشريعة راعت مصالح العباد في تشريعها فما غفلت عن مصلحة ولا تركتها بدون تشريع، فالقول بالمصلحة المرسلة استدراك على الشرع وفتح للباب ليقول من شاء ما شاء.

هذا الكلام مردود لأن الذي يتكلم بالمصلحة المرسلة لابد أن يكون منضبطًا بضوابط، ما هذه الضوابط؟

أن تكون هذه المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع فلا تخالف أصلًا من أصول الشريعة ولا تنافي دليلًا من أدلة أحكامه، فهؤلاء الذين يدعون إلى إقامة الموالد والاحتفال بمولد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومولد غيره من الأولياء ما المصلحة التي يزعمونها في ذلك ؟

تحبيب الناس في النبي وسُنته وفي أولياء الله الصالحين، نقول: هذه مصلحة مهدرة، لماذا هي مصلحة مهدرة؟ لأنها لا تلائم مقاصد الشريعة لأن ذلك يؤدي إلى الوقوع في الشرك والبدعة ولأنها تخالف أصلًا من أصول الشريعة.

فقول من قال بعدم حجية المصالح المرسلة :إن الشريعة ما أغفلت مصلحة ولا تركتها بدون تشريع- نقول: هذا الكلام لا يعود على قول القائلين بالعمل بالمصلحة المرسلة بالإبطال، لأنهم لا يعملون بالمصلحة المرسلة إلا عند فقدان الدليل الخاص وإلا عند عدم وجود معارضة لأصل من أصول الشريعة وإلا عند وجود أصل كلي تندرج تحته هذه المصلحة.

فهذا القسم الأول من أقسام المصالح المرسلة وهو: (الضروري)، قلنا معناه: درأ المفاسد، حفظ الضروريات الخمس والتي إن لم تُحفظ عاد ذلك بالضرر على الناس في دنياهم وأُخراهم.

القسم الثاني: وهو (الحاجي) مأخوذ من الحاجة، وهو الذي تدعو إليه الحاجة وهو الذي يسمى بجلب المصالح، وهذا يجري في العبادات وفي العادات، يعني: ليس في درجة (الضروريات) وإنما هو أمر حاجي يحتاجه الناس.

فإن منعنا الناس منه عاد عليهم بالمشقة، كالرُخَص للمريض والمسافر، «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ»، كذلك المسافر له أن يجمع، له أن يقصر الصلاة، هذه تسمى حاجيات شُرعت من أجل ماذا؟ من أجل رفع المشقة.

وكذلك في العادات كإباحة الصيد والتمتع بالحلال من الطيبات التي يمكن أن يستغني عنها الإنسان ولكن بشيء من المشقة، وفي المعاملات كذلك كتشريع عقد الاستئجار والمساقاة والسلف وفي غير ذلك من الأمور.

قال: كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لتحصيل الكفء خيفة الفوات.

الولي جاءه من يبغي الزواج من ابنته وابنته صغيرة لا تعرف مصلحتها, فوجد أنه إن زوجها من هذا الرجل صار كُفئًا لها وخشي الفوات فله أن يختار لها الكفء لقصور عقلها عن اختيار هذا الكُفء، وهذا نجده في أيامنا.

فلو أن إنسانًا أرغم ابنته على الزواج من كُفء لقصور في عقلها لدخل تحت هذا الأمر أمر الحاجيات, وليقال: إن هذا إرغام للفتاة على الزواج وهذا لا يجوز، نقول: وذلك بسبب قصور عقول كثير من بنات هذا الزمان.

فبنات هذا الزمان الواحدة منهن قد تُخدع في شاب لجمال منطِقه أو حسن صورته ومعسول كلامه، فتريده لنفسها وهو لا يصلح لها، لا يصلح أن يكون رجلًا فضلًا عن أن يكون زوجًا, فيرفضه أبوها ويختار لها من هو كُفء لها, فهذا يكون من باب الحاجيات ومن باب المصلحة المرسلة.

أو (تحسيني). وهذا هو القسم الثالث من أقسام المصلحة المرسلة، فليس بـ(ضروري) ولا (حاجي) ولكنه (تحسيني)، فتكون رعايته من باب مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، يعني: فوات هذا القسم لا يعود على الناس لا بالضرر ولا بالمشقة وإنما هو من باب مكارم الأخلاق ومن باب التحسينيات.

وهذا كذلك يجري في العبادات كمطلق التنظف وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل، وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات والكلأ, وفي العادات كآداب الكلام والطعام والشراب, وكالاعتدال في المظاهر والاقتصاد في المصارف دون إسرافٍ ولا تقطير.

قال: كالولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد. فهذا مثال المصنف للتحسيني لكن هذا المثال فيه نظر، هذا المثال ليس من قبيل التحسينيات لأن الشرع جعل الولي شرطًا من شروط صحة النكاح فكيف يُقال إنه من قبيل التحسينيات؟

معنى ذلك أن هذا لو لم يكن هناك ولي فلا بأس, فهذا المثال فيه نظر، إذ جعله الشرع شرطًا فكيف يقال إنه من قبيل التحسينيات؟

والتحسينيات ذكرنا أمثلة كثيرة قلنا: مطلق التنظف وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل, هذه كلها من التحسينيات في العبادات, ومثلها في المعاملات كذلك قال: كالولي في النكاح. قلنا: هذا المثال فيه نظر.

قال: فهذان لا يتمسك بهما بدون أصل، بلا خلاف. أي أنه لا يجوز التمسك بالضرب الثاني والثالث ولا يجوز بناء الأحكام عليهما من غير أصل من أصول الشريعة يشهد لها بالاعتبار, فلا يجوز للمجتهد كلما لاحت له مصلحة تحسينية أو حاجية اعتبرها ورتب عليها أحكام حتى يجد لاعتبارها شاهدًا من جنسها، فالمصلحة المرسلة كما قلنا: لابد لها من أصل شرعي كلي معتبر، وهذا بلا خلاف بين أهل العلم.

ثم شرع المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك في باب القياس.

القياس

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ومما يتفرع على الأصول المتقدمة: (القياس) وأصله التقدير، وهو حمل فرع على أصل في حكم لجامع بينهما.

المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر أصولًا أربعة جعلها عُمَد الأدلة، وهذه الأصول هي: الكتاب والسُّنة والإجماع والاستصحاب، وهذا خلاف ما عليه الجمهور، فإن جمهور الأصوليين على أن الأدلة الكلية أربعة ويتفرع عليها سائر الأدلة، وهذه الأدلة الأربعة عند الجمهور هي: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس.

لكن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ جعل القياس دليلًا متفرعًا عن هذه الأصول وليس أصلًا بنفسه وذلك لاعتماده على هذه الأصول، وقد يُرد عليه أن هذه الأصول التي سبقت من الممكن أن تعتبرها فروعًا لغيرها.

فلو نظرنا في الأدلة المعتمدة فهذه الأدلة هي: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس، الذي دلّ على القياس الكتاب والسُّنة والإجماع، ولا قياس إلا على دليل من كتاب الله أو سُنة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، إذًا: هو بهذه الطريقة اعتبر القياس فرعًا لا أصل.

لو نظرنا في الإجماع وقد اعتبره دليلًا معتمدًا مستقلًا، ما الذي دلّ على حجية الإجماع؟ الكتاب والسُّنة، فمعنى ذلك: أن الإجماع متفرعٌ عن الكتاب والسُّنة فليس بأصلٍ على هذه الطريقة.

لو نظرنا إلى سُنة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، ما الذي دلّ على حجيتها؟ كتاب الله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: 7]، فمعنى ذلك: أن الدليل القائم بنفسه الذي لم يتفرع عن شيء هو الكتاب فقط، فليس معنى أن القياس مبنيٌ على الكتاب والسُّنة أن يأتي بعد الاستصحاب, خاصةً وقد قلنا: إن هذا خلاف ما عليه جمهور أهل العلم.

(القياس) أصله في اللغة: التقدير، تقول: قست الثوب بالذراع، أي: قدرته به، وكذلك يُطلق في اللغة على المساواة, فيقال: فلانٌ يُقاس بفلان، أي: يساوى به، فمداره في اللغة على هذين المعنيين:

إما أن يكون بمعنى التقدير، وإما أن يكون بمعنى المساواة، إذًا: هو لفظ مشترك بين التقدير والمساواة.

وأما في الاصطلاح: فقد كثرت تعاريف أهل العلم للقياس، وهذه الكثرة مبناها على أن كل واحد يُعَرِّف القياس ينظر إلى تعريف غيره فيقول: هذا التعريف مدخول لأنه يؤخذ عليه كذا وكذا فيُعرفه بتعريف آخر، فيأتي غيره ينظر في تعريفه فيقول: هذا التعريف عليه مؤاخذات ويذكر بعض المؤاخذات.

ولذلك كثرت تعاريف القياس ولا ضير في ذلك، طالما أن الحد أو التعريف أوصلنا إلى المعنى فلا مشاحة في هذا التعريف.

فلو جاء الحدُّ ببيان أركان القياس الأربعة التي هي: الأصل والفرع والحكم والعلة، هذه أركان القياس الأربعة التي لو تخلف ركن منها ما صح القياس، فلو جاء أي حدٍ ببيان هذه الأركان الأربعة بما لا يعود عليها بالبطلان أو بما لا يؤدي إلى أن يكون هذا القياس فاسدًا فلا مشاحة في هذه الحدود ولا في الاصطلاح.

فقال المصنف هاهنا: وهو حمل فرع على أصل في حكم لجامع بينهما. هذا الحد لو نظرنا إليه لوجدناه قد اشتمل على أركان القياس الأربعة فهو يقول: هو حمل فرع على أصل، والحمل بمعنى: المساواة, والذي يقوم بذلك المجتهد فهو الذي يساوي بين الفرع والأصل, وهو الذي ينظر في العلة الموجودة في الأصل هل توافرت في الفرع؟ لأننا في القياس نريد معرفة حكم الفرع، عندنا أصل معلوم كالبُر .النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في: «الْبُرُّ بِالْبُرِّ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، هَاءَ وَهَاءَ، فَهُوَ الرِّبَا».

ونص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أصنافٍ ستة، لو نظرنا في العلة الموجودة في الأصناف المطعومة لوجدناها تدور بين الطعام كونها قوتا وبين الكيل والوزن والادخار، لو نظرنا في الأرز والأرز لم يذكره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الأصناف هل يجري فيه الربا أم لا يجري فيه الربا؟

لو أردنا أن نُعدي الحكم من القمح إلى الأرز . ما العلة التي أدت إلى وقوع الربا في القمح؟ أنه مكيل وأنه يُقتات وأنه يُدخر، هل الأرز يُكال؟ يُكال، هل هو قوت؟ نعم هو قوت، هل هو يُدخر؟ نعم، إذًا: العلة نفسها موجودةٌ في الأرز، وبالتالي تأتي الثمرة التي هي الحكم فيجري الربا في الأرز كما يجري في البُر أو القمح.

فأول حد معنا قال: وهو حمل فرع على أصل. هذان ركنان، في حكم. وهذا هو الركن الثالث، لماذا يتم هذا الحمل؟ لجامع بينهما، ما الجامع؟ العلة إذا كانت علة الأصل موجودة في الفرع تم الحمل.

قال: وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم. إذًا: في هذا الحد أيضًا توافرت الأركان الأربعة، والشارح هاهنا يذكر هذه الحدود ويُعقب عليها بما عقَّب عليها أهل العلم، يعني: نقول: هذا الحد عليه مؤاخذات.

وكما قال بعض أهل العلم: أن تأتي بحدٍ جامعٍ مانعٍ لا مؤاخذة عليه مطلقًا هذا أمرٌ صعبٌ جدًا، وبالتالي إذا أدى الحد إلى الفهم وإلى وصول المراد فهذا يكفي.

ولذلك وجدنا في الأحكام التكليفية التي مضت وجدنا بعض أهل العلم عرفها بماذا؟ بالثمرة، منهم من حدَّها بالثمرة، ومنهم من حدَّها بالحقيقة بالحد المنطقي.

لماذا حدَّ هؤلاء المندوب بأنه ما يُثاب فاعله امتثالًا ولا يُعاقب تاركه؟ لأنهم نظروا إلى الثمرة وإلى الأثر الذي يترتب على فعل هذا المندوب, فلم يكن يشغلهم الحد المنطقي, ولو أرادوا أن يحدوا هذه الأحكام بالحد المنطقي لحدوها كما قال

العلامة ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فلم يكونوا أغبياء وإنما أرادوا شيئًا فكتبوه وصنفوا على أساسه.

قال: وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم. وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما لجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيه عنهما.

قال: وقيل: حمل معلوم على معلوم. حمل معلوم الفرع على معلوم الأصل، لماذا نحمل الفرع على الأصل؟ لجامع بينهما، ما هذا الجامع؟ العلة, وهذه العلة لها ضوابط ستأتي.

لابد أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا يصلُح لأن يُعدى الحكم من الأصل إلى الفرع، كل ركن من هذه الأركان له ضوابط ستأتي.

لجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما. يعني: لماذا تتم هذه التعدية؟ من أجل إثبات الحكم.

فلو قلنا مثلًا: الكلب نجس فلا يجوز بيعه، لماذا لا يجوز بيعه؟ لأن هذه العلة موجودة في الخنزير، فكما أنه لا يجوز بيع الخنزير فكذلك لا يجوز بيع الكلب للنجاسة، فهنا الحكم عدم جواز البيع.أو لإثبات صفةٍ للأصل والفرع كصفة الإسكار مثلًا, فهذه صفة وهذه العلة يترتب عليها الحكم الذي هو التحريم.

أو نفيه عنهما. فمعنى ذلك: أن القياس قد يكون من أجل إثبات حكم أو من أجل نفي حكم، فالقياس كما يقع في الإثبات يقع في النفي.

قال: وقيل: هو الاجتهاد. وهذا حد لا يصح، وهو أضعفها، تعريف القياس بالاجتهاد خطأ، ولذلك قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو خطأ. لماذا هو خطأ؟ لأن القياس فرع من الاجتهاد, فالاجتهاد أعم من القياس، حمل الخاص على العام هذا

اجتهاد، حمل المطلق على المقيد هذا الاجتهاد، النظر في الناسخ والمنسوخ هذا اجتهاد وليس بقياس.

إذًا: حد القياس بالاجتهاد حده بما هو أعم منه، فإنه كما يكون بالقياس، أي: الاجتهاد يكون بالنص والإجماع، ثم إن الاجتهاد صفة للقائس نفسه وقد يكون بالنظر في الدليل دون إلحاق شيءٍ بآخر فليس من القياس.

وقيل كذلك: تسوية فرعٍ بأصل في حكمٍ لعلةٍ جامعةٍ بينهما، وهذا ما حده به ابن السمعاني في قواطع الأدلة، تسوية فرعٍ بأصل - لماذا تتم هذه التسوية؟ لعلة جامعة بينهما، والتسوية تكون في الحكم.

إذًا: ما حقيقة القياس؟ حقيقة القياس: أن يدل نص على حكم معين في واقعة، عندنا أصل دلّ على حكم معين بناءً على العلة المتوفرة في هذا الأصل، وعندنا فرع حكمه معلوم في الشريعة لكنه غاب على المجتهد, ليس معنى ذلك: أن الفرع لم يكن ذا حكم وجاء المجتهد له بحكم من عنده؟ لا, حكم الفرع موجود في الشريعة، لأن الشريعة ما تركت شيئًا إلا وبيَّنته لكن يخفى ذلك على بعض الناس.

فبعض الناس قد يتوصل لحكم الفرع بالدليل بآية أو حديث، وبعض الناس قد لا يصله الدليل فيتوصل إلى حكم الفرع بماذا؟ بالقياس، يُلحق النظير بالنظير وينظر في المتشابهات فيجمع بينها كما كان يفعل ذلك كثيرًا أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأصحاب الرأي عمومًا لخفاء الدليل عليهم من آية أو حديث.

معنى ذلك: أن القياس ليس إثبات حكم شرعي من غير أصل، بل لابد أن يكون هناك أصل، بل الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه إلا أنه ليس بظاهر. حكم الفرع معروف كما أن حكم الأصل معروف، لكن حكم الفرع ليس بظاهر فيكشف عنه المجتهد بطريق القياس.

مثال: هل المظاهرات كانت موجودة أيام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ لم تكن موجودة على أيام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كيف توصل العلماء لحكمها؟ إما بالدليل فدلّ الدليل بلفظه على حكمها، وإما بالإلحاق الذي هو القياس.

هل السجائر كانت موجودة على أيام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ هل الحشيشة كانت موجودة على أيام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ لا، كيف توصل العلماء إلى حكم الحشيش وإلى حكم البانجو وإلى حكم السجائر؟

ما وجدنا آية ولا حديثًا يذكر نصًا حكم هذه الأشياء، كيف توصلوا إليها؟ بالأصول العامة, الأدلة الكلية, بدلالة اللفظ, فدلالة اللفظ تدل على دخول هذه الأصناف تحت اللفظ, أو بالقياس, لأن العلة واحدة، هذا يضر وذاك يضر، هذا يُسكر وذاك يُسكر، هذا فيه إضاعةً للمال وذاك فيه إضاعةٌ للمال، وبالتالي ألحق العلماء ا هذه الأصناف بما كان موجودًا على عهد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو بما دلت عليه الأدلة.

إذًا: نخلص من هذا أن القياس له أركان أربعة، ما هي؟:

- الأصل ويسمى المقيس عليه, فإذا وجدت لفظة المقيس عليه فاعلم أنه يريد بذلك الأصل، وقد سبق في بداية هذا الكتاب لما ذكرنا أن الأصل له إطلاقات أربعة في اصطلاح العلماء, وبعضهم يزيد على ذلك.

فالأصل يُطلق ويراد به: الدليل، الأصل في هذه المسألة قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ [النساء: 29]، ماذا أردت بالأصل؟ الدليل، ويُطلق الأصل ويراد به: المقيس عليه كما عندنا هاهنا في القياس، ويُطلق الأصل ويُراد به: القاعدة المستمرة، ويُطلق الأصل ويراد به: الراجح، الأصل في الكلام حمله على الحقيقة لا على المجاز.

فأول أركان القياس: الأصل، ويسمى ماذا عندهم؟ بالمقيس عليه.

- ثانيًا: الفرع ويسمى بالمقيس.

- ثالثًا: العلة، والعلة: هي المعنى المشترك بين الأصل والفرع، وهذا المعنى يقتضي- إثبات حكم الأصل للفرع وهي أهم أركان القياس, وستأتي شروطها.
- رابعًا: الثمرة التي هي الحكم المراد تعديته إلى الفرع.

نضرب أمثلةً ليتضح هذا القول: قال الله تبارك وتعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9]، لماذا نهى الله عَزَّ وَجلَّ عن البيع وقت الآذان أو وقت النداء؟ لأن هذا البيع يؤدي إلى إعاقة السعي إلى الصلاة وربما فاتت هذه الصلاة.

الآية نصت على البيع، البيع يعني: خذ وهات، هل يدخل في ذلك الإجارة؟ هل يدخل في ذلك الوكالة؟ هل يدخل في ذلك الرهن؟ يعني: هل هذه الأمور تدخل في النهي الوارد في الآية أم لا تدخل؟ تدخل وهذه الأمور هي فروع أردنا إثبات حكمها، لماذا تدخل مع أن الآية لم تنص عليها؟ لنفس العلة، ما العلة؟ الإعاقة عن السعي إلى الصلاة.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في حديث عبد الله حمار الذي كان يُضحك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لما لعنه بعض الصحابة ماذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ **«لَا تلعنوه، فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله»**.

ألا يعني هذا النص **لَا تلعنوا كل من يحب اله ورسوله**؟ أجل؛ لأن العلة التي وجدت في عبد الله حمار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وجدت في غيره ممن يحبون الله ورسوله، ولذلك كان هذا الحديث نصًا في عدم جواز لعن المسلم المعين.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نص على عبد الله، كيف أدخلنا غيره ممن جاء بعدهم؟ بالقياس، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نص على العلة، ما العلة؟ **«ما علمت إلا أنه يحب**

الله ورسوله»، إذًا: لا يجوز لك أن تلعن أي مسلم، لا يجوز لك أن تقول لإنسان مسلم: أسأل الله أن يلعنك أو لعنك الله, هذا لا يجوز لنهي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك، لماذا عدينا الحكم؟ لوجود العلة.

قال: والتعبد به جائز عقلاً. الضمير يعود إلى ماذا؟ إلى القياس، التعبد به جائز عقلاً. يعني: كما أن الله تعبدنا بالكتاب والسُنة والإجماع فكذلك يجوز أن نتعبد به لله تبارك وتعالى من جهة العقل كما يجوز أن نتعبد لله به من جهة الشرع.

قال: والتعبد به جائز عقلاً. لأن العقل لا يمنع إلحاق النظير بالنظير ولا يمنع إلحاق الشبيه بالشبيه، هذا أولًا.

ولأن ذلك وقع, ولو لم يكن ذلك جائزًا عقلًا ما وقع, فالوقوع دليل الجواز.

وكذلك يجوز التعبد به شرعًا. والناس في حجية القياس طرفان ووسط:

- فقوم أفرطوا في الاحتجاج به، يعني: كلما جاءهم فرع مجهول لجئوا وفزعوا إلى القياس وتوسعوا فيه جدًا حتى جمعوا بين الأشياء التي فرق الله بينها بأدنى جامع، ما حجتهم في ذلك؟ لماذا فزعوا إلى القياس بكثرة؟

زعموا عدم وفاء النصوص بالأحكام وأن النصوص لم تف بعُشر معشار الأحكام، النصوص قاصرة عن أن تدخل جميع الأحكام تحتها، وبالتالي لجئوا إلى القياس, كلما جاءتهم مسألة فزعوا إلى القياس كحال أصحاب الرأي.

- وقوم أبطلوه مطلقًا (وهم الظاهرية) وهؤلاء نفوا تعليل أفعال الله قالوا: أفعال الله عَزَّ وَجَلَّ غير معللة، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]، نص على الحكم في هذه المسألة فلا يجوز لنا أن نعدي هذا الحكم لمسألة أو لفرع آخر،

فوقفوا مع ظواهر النصوص دون النظر إلى العلل كما هو حال الظاهرية، واستدلوا على ذلك بعمومات في ذم الرأي، والقول على الله بغير علم.

- وقوم توسطوا بين الفريقين فقالوا: الأصل العمل بالدليل، فإذا أردت أن تقف على حكم فرع مجهول الحكم فلابد من النظر في كتاب الله وفي سُنة النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الإجماع فيما جاء عن أصحاب النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, تنظر في هذه الأمور، فإذا خفي عليك الدليل عدلت إلى القياس, وهذا هو القول الوسط.

ولا يُقدم على القياس إلا من استجمع آلة القياس كما قال الشافعي رحمه الله: " ولا يقيس إلا من جمع الآلةَ التي له القياسُ بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضِه، وأدبِه، وناسخِه، ومنسوخِه، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشاده.

ويَستدل على ما احتمل التاويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماعٌ فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرِّق بين المشتبه، ولا يَعْجَلَ بالقول به دون التثبيت."

وقد دلّ على حجية القياس الكتاب والسُنة والإجماع, بل الخلاف عند المتأخرين دون السلف, فلم يكن هناك خلاف بين السلف في حجية القياس وإنما كان الخلاف بين المتأخرين ممن جاء بعدهم.

أما الكتاب فقد وردت فيه آيات كثيرة تأمر بتدبر الآيات الكونية وأخذ العبرة من أحوال الأمم السابقة.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: **وقد اشتمل القرآن على بضعةٍ وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم**، وهذا قاله بناءً على الاستقراء، نظر في كتاب

الله فوجد الكتاب قد اشتمل على بضعةٍ وأربعين مثلًا، والبضع من كَمْ لِكَمْ؟ من ثلاثة إلى تسعة، وهذه الأمثلة تتضمن تشبيه الشيء بنظيره.

فمن ذلك قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً﴾ [فصلت: 39]، لا زرع فيها ولا شيء يعلوها من نبات، ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾، ترى النبات قد خرج من الأرض وزاد ونما.

ثم قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: 39]، فقاس الله عَزَّ وَجلَّ هاهنا إحياءً على إحياء، قاس إحياء الموتى على إحياء الأرض، ما الأصل؟ إحياء الأرض، وما الفرع؟ إحياء الموتى، وما الحكم؟ الإحياء، ما العلة؟ ﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فهذه هي العلة.

وأما سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقد كثر فيها القياس جدًا، استعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القياس بكثرة.

وضرب ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ أمثلةً كثيرة من سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تدل على استخدام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للقياس.

فمن ذلك أن امرأة جاءت إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر، أفأصوم عنها؟ فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«أَرَأَيْت إِنْ كَانَ عَلَى أُمِّك دَيْنٌ فقضيتيه أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكَ عَنْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ, فقَالَ: فَصُومِي عَنْ أُمِّك»**، وفي رواية: **«فَدَيْنُ اللهِ أحقُ أن يُقضى»**، فقاس النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حق الله على حق المخلوق، بل جعل حق الله عَزَّ وَجلَّ من قياس الأولى.

وكذلك جاء رجل إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وُلد له غلامٌ أسود, كل أولاده بيض وهذا أسود, فشك في أمره من أين جاء هذا الولد؟!

فذهب إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وانظر إلى حسن تعليم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ما قال له النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا تشك في امرأتك وهي امرأةٌ صالحة، لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ربما لو قال ذلك لبقي الوسواس في صدر هذا الرجل, لكن قال له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ»، وهو يخاطب العرب بعُرفهم وبما يعلمون، فقال له: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ»، قَالَ: نَعَمْ، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَلْوَانُهَا»، قَالَ: (حُمْرٌ)، هذا هو الذي يغلب عليها، قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ»، ما الجمل الأورق؟

الذي يُخالط بياضه السواد، الأصل في الإبل أنها حمراء لكن فيها أورق، فقال: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ»، قَالَ: (نَعَمْ)، قال: «فَأَنَّى ذَلِكَ»، من أين جاء هذا الأورق وهي عندك ما خرجت وعندك الذكران وعندك الإناث؟ من أين جاء هذا الأورق؟

فقال الرجل: (لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ)، ربما كان هذا من جده أو جد جده، قال: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ».

قال الشيخ الشنقيطي: **هذا أصرح الأدلة في حجية القياس من السُنة**، وهذا يقطع الوسواس عند هذا الرجل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال النووي: وفيه إثبات القياس والاعتبار بالأشباه وضرب الأمثال.

وأعظم دليل يُستدل به على حجية القياس هو إجماع الصحابة, أعظم دليل وأظهر دليل، لأن المنكرين للقياس ردوا هذه الأدلة وجاءوا بتأويلات لها, فأعظم دليل على حجية القياس إجماع الصحابة السكوتي.

قال الرازي: الإجماع هو الذي يُعوِّل عليه جمهور الأصوليين.

وقال الآمدي: الإجماع هو أقوى الأدلة في إثبات حجية القياس.

وقال المزني وهو من أكثر أصحاب الشافعي ملازمة له وصُحبة, قال: الفقهاء من عصر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس في جميع الأحكام

من أمر دينهم وأجمعوا على أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه تشبيه الأمور والتمثيل عليها.

ولذلك قاس الصحابة العهد على العقد فقاسوا رضا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن أبي بكر لإمامتهم في الصلاة على إمامتهم في الأمور العامة، يعني: رضيه رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لإمامة الدين أفلا نرضاه لإمامة الدنيا وإمامة الدين أولى، فجعله النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ خليفةً له في الصلاة فقاسوا هذه على تلك.

وكذلك لما سأل عمر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن القُبلة للصائم هل تجوز القُبلة للصائم؟ فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **«أرأيت إن تمضمضت، ففيم الوضوء»**، يعني: هل المضمضة تُبطل الصيام؟ لا تُبطل الصيام، فكذلك القُبلة لا تُبطل الصيام.

فالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قاس القُبلة التي هي مقدمة الجماع على المضمضة التي هي مقدمة الفطر، فكما أن المضمضة لا تُفطر فكذلك القُبلة لا تُفطر.

فأصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قد وقع منهم القياس, وساق ابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ أقوال الصحابة في القياس، بل إن ابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ بنى كتابًا من أعظم كتبه وهو كتاب إعلام الموقعين.

بنى هذا الكتاب على الرسالة التي أرسلها عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ إلى شُريح القاضي، وفي هذه الرسالة قال عمر لشُريح: وقايس بين الأمور، يعني: ألحق النظير بالنظير والشبيه بالشبيه إن لم تجد دليلًا في كتاب الله أو سُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أو إجماعًا للصحابة.

كذلك من أوجه حجية القياس التي ذكرها الشاطبي في الموافقات: عموم الشريعة وشمولها لجميع المكلفين، فالشريعة عامة لا تختص بمُكلف دون مكلف, فلا يختص خطابها ببعض دون بعض، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً

لِلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107]، وقال: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: 28].

قال الشاطبي في الموافقات: وهذا يُعطي قوةً عظيمةً في إثبات القياس على منكريه من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس كان واقعًا في زمان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرًا ولم يؤت فيها بدليلٍ عام يعم أمثالها من الوقائع, فأرشدنا ذلك إلى أنه لابد أن يُلحق بها ما في معناها وهو معنى القياس وتأيد بعمل الصحابة فانشرح الصدر لقبوله، إذًا: الصحيح أن القياس حجة.

خلافاً للظاهرية والنظَّام. النظَّام إبراهيم بن سيار المعتزلي- وهو من أئمة المعتزلة أنكر القياس، وكذلك الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ فإنه أنكر القياس جدًا, بل هاجم المثبتين للقياس هجومًا عنيفًا ورماهم بفساد العقل وقلة الحياء والجهل والكذب إلى غير هذه التُهم التي هم منها براء.

استدل المنكرون للقياس بماذا؟ بقول الله تعالى: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: 38]، فقالوا: قد قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾، فما الحاجة إلى القياس؟

والرد على ذلك: على فرض أن المراد بالكتاب ههنا القرآن فأنه وإن كان القرآن تبيانًا لكل شيء فإن هذا التبيان قد يكون بدلالة اللفظ نفسه أو بواسطة الاستنباط والذي منه القياس, فلا تعارض بين الآية والعمل بالقياس.

وكذلك استدلوا بقول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ [المائدة: 49]، فدلّت الآية على أن الحكم لا يكون إلا لله وبما أنزل الله، والقياس حكم بغير ما أنزل الله, فيُرد عليهم: أن ذلك لا يمنع العمل بالقياس لأن القياس

يستند إلى الهوى أم يستند إلى النص؟ يستند إلى النص لابد أن يكون حكم الأصل قد دلّ عليه النص، قد ثبت هذا الحكم بآية أو بحديث.

وكذلك قالوا: إن القياس عمل بالرأي وهو مذموم، وقد قال ابن سيرين: أول من قاس إبليس.

نقول: هذا الذي ورد في لسان السلف من ذم الرأي وأهله فالمراد به الرأي الباطل الذي لا يستند إلى دليل بل يعاند الأدلة، ولذلك قسم العلماء القياس إلى: قياس صحيح وقياس فاسد.

وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يسمي القياس الصحيح: بالميزان, ويقول: ينبغي أن يسمى القياس الصحيح بذلك لأن الله عَزَّ وَجلَّ سماه بذلك وجعله دائمًا مقرونًا بالحق، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: 17]، فالميزان إلحاق النظير بالنظير، وهذا كثير في الشرع، فالصحيح كما قلنا: قول الجمهور.

وأما القياس الفاسد الذي ذمه الله ورسوله والسلف الصالح: فهو ما جمع بين مختلفين, كما كان يفعل أهل الجاهلية قالوا: ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ [البقرة: 275], فجمعوا بين البيع والربا بعلة ماذا؟ التراضي، كما أن البيع يتم عن تراضٍ فكذلك الربا يتم عن تراضٍ، فقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: 275]، لما يترتب على الربا من الظلم الفاحش.

وكما جمعوا بين الميتة والمُذكَّاة, فلما نهوا عن أكل الميتة عارضوا ذلك بماذا؟ بأن هذه قد زهقت روحها بفعل آدمي وهذه زهقت روحها بفعل الله، فالجامع إزهاق الروح, فهذا قياس فاسد لأنه قياس مع الفارق.

وكذلك قاسوا عيسى ابن مريم على الأصنام لما نزل قول الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ [الأنبياء: 98]، فذهب ابن

الزبعرى وكان من شعراء قريش وأسلم بعد ذلك واعترض على هذه الآية، قال: إذًا: عيسى ابن مريم في النار، لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾، وقد كان عيسى يُعبد, فعيسى في النار والملائكة في النار لأنها تُعبد من دون الله.

فقاسوا عيسى ابن مريم وقاسوا الملائكة على أصنامهم فأنزل الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101]، فمثل هذا القياس قياس فاسد لا يصح، فالصحيح: أن الإجماع قام على حجية القياس.

قال: ويجري في جميع الأحكام. فالقياس يجري في جميع الأحكام الشرعية العملية، وأما التوحيد: فيجري فيه قياس واحد فقط وهو قياس الأولى، وهو الذي دلّ عليه قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: 60].

فكل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أولى به, وكل نقص وجب نفيه عن المخلوق فالخالق أولى بنفيه عنه، فالقياس يجري في الأحكام العملية وأما في التوحيد فلا يجري فيه قياس الشمول ولا القياس التمثيلي الذي يُدرس في كتب الأصول، وإنما الذي يجري في العقائد والتوحيد قياس الأولى.

قال: حتى في الحدود والكفارات. وإذا جاء المصنف أو الماتن بقول: حتى - دلّ ذلك على وجود خلافٍ في المسألة، فالجمهور على أن القياس كذلك يجري في الحدود والكفارات خلافًا للحنفية، وقول الجمهور هو الصحيح، يعني: جاء النص على قطع يد السارق جاء النص عليه قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].

ما حكم النبَّاش؟ النبَّاش هو الذي ينبش القبور ليأخذ الأكفان, هذا كان موجودا قديمًا وممكن أن يكون موجودا الآن، ما حكم النبَّاش؟ هل يُلحق بالسارق فيُقام عليه الحد أم لا يُقام عليه الحد يعني: تُقطع يده؟

الجمهور: على أن القياس يجري في الحدود, لأن الجامع واحد أخذ مال الغير خُفيةً من حرزه، لأن هذا الكفن ملك للمتوفى, وحرزه ماذا؟ القبر، يعني: لم يجد هذا الكفن على قارعة الطريق فأخذه, هذه ليست سرقة إنما هذا نبش وأخذ الكفن، فتوفرت فيه نفس علة السرقة, وبالتالي يُقاس على السارق، فالصحيح: أن القياس يجري في الحدود وكذلك في الكفارات خلافًا للحنفية، وبعضهم يجعل الخلاف هنا لفظيا.

قال الطوفي في شرح مختصر الروضة: " فَكَأَنَّ النِّزَاعَ صَارَ فِي مَسْأَلَةٍ أُخْرَى، وَهُوَ جَوَازُ فَهْمِ الْمَعْنَى فِي الْحُدُودِ وَنَحْوِهَا، فَنَحْنُ نَقُولُ: يَجُوزُ فَهْمُهُ فِي بَعْضِ صُوَرِهَا، فَيَصِحُّ الْقِيَاسُ عَلَيْهَا إِذَا تَحَقَّقَ مَنَاطُ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ، وَهُمْ يَقُولُونَ: لَا يَجُوزُ أَنْ يُفْهَمَ، فَلَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ لِتَعَذُّرِ تَحَقُّقِ مَنَاطِ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ. وَحِينَئِذٍ الْأَشْبَهُ مَا قُلْنَاهُ، إِذْ جَوَازُ فَهْمِ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ مُحَالٌ، وَلَا يُنْكِرُهُ عَاقِلٌ، فَإِنْ كَانَ هَذَا هُوَ مَحَلَّ الْخِلَافِ، وَإِلَّا عَادَ النِّزَاعُ لَفْظِيًّا لِاتِّفَاقِ الْفَرِيقَيْنِ عَلَى امْتِنَاعِ الْقِيَاسِ فِي التَّعَبُّدِ، وَجَوَازِهِ حَيْثُ عُقِلَ الْمَعْنَى، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ."

قال وكذلك: في الأسباب عند الجمهور. يعني: يجري القياس كذلك في الأسباب، وفي نسبته للجمهور نظر كما قال الشنقيطي في المذكرة.

ضرب الشارح مثالًا لذلك قال: قد قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَحْكُمْ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»، النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى الرجل أن يحكم بين اثنين وهو غضبان، ما السبب؟ الغضب، فالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعل الغضب سببًا لمنع الحاكم.

هل يدخل في ذلك الجوع؟ لا يقضي بين اثنين وهو جائع وهو مرض وهو حزين وهو فرح فرحًا شديدًا؟ يُلحق لأن العلة واحدة، ما العلة؟ التشويش, فطالما أن العلة واحدة فهذا يمنع القضاء.

فالجامع هاهنا: تشويش الفكر وانشغال الذهن, وهذه علة ثابتة بالإجماع فتُلحق هذه الأمور بالسبب الذي بيَّنه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: ومنعه بعض الحنفية. قلنا: وهو قول مرجوح، لأن القول بجواز القياس في الأسباب قوي، لأن الشارع إذا نص على أحد السببين دون الآخر فإن إلحاق السبب المسكوت عنه بالسبب المذكور هو القياس، مع أن بعض الأصوليين جعل الخلاف لفظيًا، يعني: لو نظرنا في مراد الحنفية وفي مراد الجمهور لوقفنا على لفظية الخلاف، أي: لا يترتب عليه عمل.

ثم قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق مقطوع، وهو مفهوم الموافقة وقد سبق، وضابطه أنه يكفي فيه نفي الفارق المؤثر من غير تعرض للعلة, وما عداه فهو مظنون.

يريد هاهنا رَحِمَهُ اللَّهُ أن يُبين أن هذا الإلحاق الذي ورد في مبدأ تعريف القياس: إلحاق فرع بأصل، هذا الإلحاق قسمان:

قد يكون هذا الإلحاق مقطوعًا به وهو القياس الجلي وهو ما يسمى: بنفي الفارق وهو مفهوم الموافقة، ما ضابط مفهوم الموافقة؟ قال: أنه يكفي فيه نفي الفارق المؤثر من غير تعرض للعلة.

فالقياس الجلي يُقطع فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم، أو كانت العلة منصوصاً عليها، أو مجمعا عليها، فلا يُحتاج فيه إلى التعرض لبيان العلة الجامعة، يعني: قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: 23]، ما الذي نهى عنه الله عَزَّ وَجلَّ هاهنا؟ التأفيف، مجرد التأفيف، وأُف: اسم فعل مضارع بمعنى: أتضجر.

ما حكم الضرب؟ ما حكم السب؟ الشتم؟ ما حكم هذه الأمور؟ أشد، من أين جئت بهذا الحكم أنها أشد؟ هل احتجت إلى النظر في العلة؟ ما العلة من نهي الشارع عن التأفيف؟

الأذية، فالضرب فيه أذية أشد، أنت لما حكمت بأن الضرب أشد هل دار كل ذلك في ذهنك؟ ما دار كل ذلك في ذهنك، فلا نتعرض فيه للعلة، يعني: لا نحتاج فيه للبحث عن العلة لأنه لا فارق بين الاثنين, بل أحيانًا قد يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾، هذا هو المنطوق تحريم التأفيف، ما حكم الضرب؟ أشد تحريمًا، فهذا قياس الأولى, فالمسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.

وقد يكون المسكوت عنه مساويًا للمنطوق في الحكم، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [النساء: 10]، فالذي يأكل مال اليتيم بغير حق هذا يأتي يوم القيامة أو كأنه يأكل في بطنه النار.

هل يختلف هذا الأمر وهل تختلف هذه العلة مع تحريق مال اليتيم؟ مع إضاعة مال اليتيم؟ إغراق مال اليتيم؟ تساويها، فهنا المسكوت عنه يساوي المنطوق، فهذا النوع الأول من الإلحاق هو القياس الجلي، وهذا النوع من القياس يُقرُّ ابن حزم بكثير من فروعه لكنه لا يسميه قياسًا، يجعلها من دلالة اللغة أو يجعلها من باب نفي الفارق.

لا يسمي ذلك قياسا, هو من نفي الفارق أو هذا من دلالة الألفاظ كإلحاق النبَّاش بالسارق فيسمي ذلك أو يجعل ذلك من دلالة الألفاظ.

القياس عندنا نوعان:

إما مقطوع به وهو القياس الجلي، وإما مظنون، أي أن الإلحاق ليس مقطوعًا به, قد ينازعك غيرك في هذا الإلحاق.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ»، أشتركت مع غيري في ملك عبد فأردت أن أعتق هذا العبد أعتق نصيبي في هذا العبد, فكان له مال يبلغ ثمن العبد، أنا لي في هذا العبد ربع العبد أو نصف العبد ومعي مال أستطيع به أن أعتق العبد كله، قال: «قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ، وَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ».

يعني: الشريك الآخر لا يريد أن يُعتق العبد فماذا أصنع أنا؟ أنا معي المال الذي أستطيع أن أُعتق به هذا العبد، أُعطي الشريك الآخر حصته أو نصيبه في هذا العبد.

قال: «وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ»، يعني: هذا ليس إلزامًا ولكن هذا من المحاسن ومكارم الأخلاق, إما أن يفعل ذلك وإما أن يعتق نصيبه من العبد.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال هاهنا: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ»، العبد المقصود به: الذكر، فما حال الأَمَة؟ هل تُلحق بالعبد هاهنا بجامع الرق أم لا تُلحق؟ وإن قلنا تلحق به، فهل نقطع بالإلحاق؟ لا نقطع بالإلحاق وإنما هو من الظن الراجح أن الشريعة غالبًا لا تفرق بين الذكر والأنثى في العبد إلا في بعض الأمور.

يعني: في العتق: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: 92]، أعتق عبدًا يصح؟ نعم، أعتق أنثى أمة يصح؟ يصح، لماذا نص على العبد هاهنا؟ قالوا: أحيانًا ينص الشارع على العبد لميزة في هذا العبد, لأن العبد قد يتعلق به بعض الأحكام، لأنه لو عُتِقَ فله أن يُجاهد وله الإمامة وله القضاء فأحيانًا ينص على العبد.

لكن هل إلحاق الأمة بالعبد مقطوع به؟ ليس مقطوعًا به فليس من باب القياس الجلي لكنه معمول به ومأخوذ به في الشريعة.

ثم قال: وللإلحاق فيه طريقان:

أحدهما: نفي الفارق المؤثر.

وقد سبق، وهو القياس الجلي سواء كان المسكوت عنه مساويا للحكم أو أولى منه كما سبق بيانه، وضابطه كما قال: أنه يكفي فيه نفي الفرق المؤثر من غير تعرض للعلة.

قال: والثاني: بالجامع فيهما. وهو القياس، وهذا ما سيبين أركانه.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإذاً أركان القياس أربعة:

بعد أن تكلم عن حد القياس وعن أن للإلحاق طريقين قال: فإذاً أركان القياس أربعة:

الأركان جمع مفرده ركن, وركن الشيء في اللغة: هو جانبه الأقوى الذي يعتمد عليه، ولذلك يقال: هذا الركن الأيمن للمسجد، وهذا الركن الأيسر للمسجد.

ومنه قول الله تبارك وتعالى على لسان لوط لما قال: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: 80].

وأما الركن في الاصطلاح: فهو الذي لا يتم الشيء بدونه, فالركوع ركن في الصلاة والقيام ركن في الصلاة والسجود ركن في الصلاة, فلا تتم الصلاة بدون أحد هذه الأركان.

كذلك القياس يتكون من أركان أربعة، فإذا فُقِد أحد هذه الأركان فلا يكون القياس صحيحًا:

أول هذه الأركان هو: (الأصل). والذي يسمى: بالمقيس عليه، وأما الفرع فيسمى: بالمقيس.

قال: (الأصل): وهو المحل الثابت له الحكم. فهو الذي نُثبت له الحكم فنقول: حكمه التحريم أو التحليل أو الإباحة أو الكراهة أو الندب، هذا الحكم نثبته لماذا؟ للأصل الذي سنقيس عليه.

ويسمى كذلك (الأصل): الملحق به. لأننا سنُلحق الفرع به، فإذا أردنا أن نقيس الأرز على البُر فالأرز هو الفرع والبُر هو الأصل أو المقيس عليه أو المُلحق به، وكل ركن من هذه الأركان الأربعة له شروط ينبغي أن تتوفر في هذا الركن, فإذا اختلت هذه الشروط لا يصح القياس.

ولذلك لا يقيس إلا مجتهد لأنه لابد أن ينظر في توفر هذه الشروط في كل ركن من أركان القياس قبل أن يُعدي الحكم من الأصل إلى الفرع لابد أن ينظر في توفر الشروط في الأصل وفي الفرع وفي العلة أو الجامع وفي الحكم، لابد أن ينظر في توفر الشروط في هذه الأمور الأربعة، ولذلك ساقها المصنف هاهنا لمن أراد أن يقيس وأن يجتهد حتى يكون قياسه قياسًا صحيحًا.

قال: وشرطه. شرط ماذا؟ شرط الأصل، وشرطه أن يكون معقول المعنى.

ومعنى معقول المعنى: أي: أن يُدرك العقل الحكمة في تشريعه أو أن يومئ الشرع إلى حكمة التشريع، لأننا عندنا العلة نوعان:

علة معقولة وعلة تعبُدية، فهناك أحكام جاء الشرع بتعليلها، وهناك أحكام لم ينص الشرع على العلة في تشريعها.

مثال ذلك: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ»، ثم قال: «إِنَّهَا مِنْ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ».

لما جاء عبد الله بن مسعود للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بروثة حمار قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهَا رِجْسٌ»، أي: نجسة، فهنا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علل الحكم، لماذا لا يجوز التطهر بروثة الحمار؟ لأنها رجس, علل الحكم, فالحكم هاهنا معقول المعنى.

لماذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ»؟ قال: «إِنَّهَا مِنْ الطَّوَّافِينَ»، فهذا مما تعم به البلوى ومما يعسر على الإنسان أن يتحرز منه.

ولذلك قاس العلماء على الهرة الحمارَ الأهلي والفأرة، فلو أن الفأرة شربت من اللبن أو شربت من الماء فهذا لا يضر, لماذا؟ لأنها من الطوافين والطوافات، وكذلك الحمار وسؤر الحمار حكمه الطهارة, لماذا؟ لأنه من الطوافين والطوافات.

فلما علل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحكم سهل لنا ذلك تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع فهذا يسمى حكم معقول المعنى، العلة هاهنا معقولة المعنى.

هناك حكم تعبُدي، لم يأت الشرع بتعليل الحكم وبيان العلة، لماذا صلينا العشاء أربعة؟ لم يأت في الشرع التعليل، لماذا نصلي الصبح ركعتين؟ لم يأت التعليل، لماذا نتوضأ من لحوم الإبل؟ لم يأت التعليل، فهذا يسمى حكمًا تعبُديًا، والحكم التعبُدي لا يصلح لأن يُقاس عليه، لماذا؟ لأننا لا نعرف علة تشريع الحكم.

إذًا: لابد في الأصل أن يكون معقول المعنى، هل لكي نؤمن به؟ لأن بعض الناس يقول لك: أنا لا أؤمن بهذا الأمر حتى أقتنع وحتى أعلم العلة؟, لا ليس هاهنا هذا هو المراد وإنما المراد لكي نستطيع أن نقيس.

إذًا: معرفة علِّية الحكم من أجل جواز القياس وليس من أجل التسليم للنصوص، لأن التسليم للنصوص واجب سواءٌ علمت علِّية الحكم أو لم تعلم ذلك، فقال هاهنا: لِيُعَدَّى. يعني: نستطيع أن نُعدي الحكم من الأصل إلى الفرع.

فإن كان تعبدياً لم يصح. أي: لم يصح القياس، يعني مثلًا: هل يجوز لإنسان أن يقول: إن لحم النعام ينقض الوضوء قياسًا على لحم البعير لمشابهة النعامة للبعير؟

لو نظرت للنعامة فيها شبه من البعير، فهل يجوز لك وهل يصح لك أن تقول: إذًا: بناءً على ذلك لحم النعامة ينقض الوضوء قياسًا على لحم الإبل الذي جاء فيه النص؟ هذا قياس لا يصح, لأن الوضوء من لحوم الإبل أمرٌ تعبُدي لم يعلله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, إذًا: الشرط الأول: أن يكون حكم الأصل معقول المعنى.

كذلك: موافقة الخصم عليه. يعني: أن يكون حكم الأصل متفقًا عليه بين الخصمين. تناظرنا في مسألة أنا وأنت, فأنا أقول: حكم هذه المسألة التحريم، وأنت تقول: حكم هذه المسألة التحريم, فاتفقنا على حكم الأصل فوجد الشرط فيصح القياس.

لكن لو قلت أنا: حكم المسألة التحريم وأنت قلت: حكم المسألة الجواز, في هذه الحالة يحدث الاختلاف، فإذا وقع الخلاف لم يصح القياس، لماذا لم يصح القياس؟

وهذا الشرط معتبر في باب المناظرة والجدل, يقولون: لكي يمنع الانتشار والتشويش، لأننا لو تناظرنا في حكم مسألة وقلت أنا: هي حرام وقلت أنت: هي جائزة، بالتالي ما الذي سأصنعه أنا؟ أحاول أن أُدلل على تحريم هذا الأمر وأنت تحاول أن تُدلل على جواز هذا الأمر, فيتفرع الأمر ويحدث الانتشار وبالتالي يتعثر القياس.

لكن إن استطعت أن تُدلل على حكم المسألة بالنص وحكم الأصل بالنص، يعني قلت: حكم الأصل التحريم والدليل قول الله تبارك وتعالى وذكرت الدليل وهو لم يستطع أن يُبرهن على جواز الأمر هاهنا يصح القياس، لأن حجتك أعلى من حجته, فمنازعته غير مُعتبرة، إذًا: موافقة الخصم عليه هذا شرط معتبر في ماذا؟

في باب المناظرة والمجادلة, وإلا فلو استطعت أن تُدلل على حكم الأصل بدليل قوي فيصح لك أن تقيس.

قال: فإن منعه. ما معنى فإن منعه؟ يعني: إن منع المناظر هذا الشرط أو حكم الأصل، قلت له: حرام قال: ليس بحرام، فإن منعه وأمكنه إثباته بالنص جاز. جئت له بنص يُثبت الحكم في هذه الحالة يجوز القياس.

قال: لا بعلة عند المحققين. يعني: لو أردت أن تُثبت حكم الأصل بعلة فعند المحققين هذا لا يجوز ولا يُجيز القياس، لماذا لا يجيز القياس؟ لأنه هو الآخر سيأتي بعلة وبالتالي يحدث الانتشار ويحدث التنازع ولن يتم القياس.

والشارح هاهنا ضرب صورتين لهذه المسألة مسألة النزاع، وهذه المسألة معروفة في كتب أصول الفقه بالقياس المركب، وهذا القياس له صورتان:

الصورة الأولى: أن يتفق الخصمان على حكم الأصل، وأن يدَّعي كل واحد منهما أنه ثابتٌ بعلة غير العلة التي يدَّعيها الآخر، يعني: ما حكم الأصل؟ حرام عند الأول، ما حكم الأصل؟ حرام عند الثاني، ما علة التحريم؟ يذكر هذا علة غير الذي يذكرها هذا، فهذا يسمى: مركب الأصل لتركيب الحكم وبنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين، يعني: هم يتفقون على وجود العلتين.

يعني نضرب مثالًا: الشافعية والمالكية والحنفية لو حدثت بينهم مناظرة في السبب الذي من أجله لا تُخرج الصبية الزكاة في حُليها، فعندنا الشافعية والمالكية يقولون: لا زكاة في حُلي الصبية، وعندنا الحنفية كذلك يقولون: لا زكاة في حُلي الصبية، إذًا: اتفقا في ماذا؟

في الحكم واختلفا في التعليل.

فالشافعية والمالكية يقولون: العلة في هذا الأمر أنه مباح ليس بنامي فلا زكاة فيه، والحنفية يقولون: إنه مالٌ لغير بالغة فلا يجوز الزكاة فيه, فاتفقا في الحكم واختلفا في التعليل، فهذا يسمى بمركب الأصل.

ومثله كذلك: الاتفاق على تحريم الربا في البُر: القمح من الأصناف التي ذكرها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ما علة التحريم؟ عندنا في البُر وصف الكيل ووصف الطُعم، الجمهور على تحريم الربا في البُر، **«الْبُرُّ بِالْبُرِّ، يَدًا بِيَدٍ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، هَاءَ وَهَاءَ»**، ما علة التحريم؟

فبعض المذاهب قالت العلة الطُعم كالشافعية، وبعضهم قال: الكيل، الادخار، فاتفقوا في الحكم واختلفوا في العلة، فهذا يسمى بمركب الأصل وهو الاتفاق في الحكم والاختلاف في التعليل، فهذا القياس غير مقبول لمنع الخصم ووجود العلة في الفرع.

الصورة الثانية: أن يتفق الخصمان على حكم الأصل- اتفقنا على حكم الأصل كذلك حرام حرام، إلا أن العلة التي يدَّعي المستدل أنه، أي: الحكم ثابتٌ بها يدَّعي الخصم نفيها من أصلها عن الأصل.

يعني: اتفقنا على التحريم لكن أنا أُعلل سبب التحريم بعلة معينة وبأمر معين والخصم ينفي وجود هذه العلة في هذا الأصل، كمثل ماذا؟

قالوا: وهذا المثال مشهور في كتب الأصول: لو قال القائل: إن تزوجت فلانة فهي طالق، يقولون: يُقاس هذا على قول القائل: فلانة التي أتزوجها طالق.

فالجملة الأولى شرطية قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق.

والجملة الثانية قال: فلانة التي أتزوجها هي طالق، فقاسوا الأول على الثاني في عدم لزوم الطلاق بعد الزواج، فكلا الفريقين قال: بعدم لزوم الطلاق بعد الزواج لكنهما اختلفا في العلِّية، فقال فريق: العلة تعليق الطلاق قبل مِلك المَحِل.

يعني: كيف تعلق وتقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق وأنت أصلًا لم تملك المَحِل؟ هذه الزوجة ليست ملكًا لك، وجاء فريق آخر قال: هذه العلة ليست موجودة ليست هذه هي العلة التي يُعلل بها الحكم هاهنا، ما الأصل؟

فلانة التي أتزوجها طالق- هذا هو الأصل الذي قسنا عليه، لأن الأصل الذي هو فلانة التي أتزوجها طالق لا تعليق فيه أصلًا وإنما هو تنجيز طلاق أجنبية، لأن الصورة الأولى تختلف عن الصورة الثانية.

الصورة الأولى قال: إن تزوجت- هذه فيها تعليق، والصورة الثانية ليست فيها تعليق، فقالوا: العلة في الصورة الأولى لا توجد في الصورة الثانية، وهذا القياس كذلك لا يصح بسبب الاختلاف.

قال: وقيل: الاتفاق شرط. أي: لا يُقبل إثبات الحكم بالنص فقط, بل لابد من الاتفاق بين الخصمين على الأصل صونًا من الانتشار.

يعني: إذا أراد القياس فلابد من الاتفاق، حتى ولو كان هناك إثباتٌ بالنص حتى لا يحدث انتشار وتشويش، والصحيح الذي عليه الجمهور أن ذلك ليس بشرط، لأننا لو وجدنا النص فهو العمدة في ذلك.

قال الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نوعي القياس المركب: فالحاصل أن الاتفاق ثابت بين الخصمين في الحكم في نوعي المركب، فإن منع الخصم كون الوصف علة الحكم مع اعترافه بوجود الوصف في الأصل فهو مركب الأصل، هو يعترف بوجود العلة لكن لا يعلل بها يعلل بأخرى، وإن منع وجود الوصف الذي هو العلة في الأصل فهو مركب الوصف.

قال: و(الفرع): وهو لغة ما تولد عن غيره وانبنى عليه. فهذا هو معنى الفرع، كما قال الناظم:

فالأصل ما عليه غيره بُني   والفرع ما على سواه ينبني

***

بالنسبة للقياس قال: وهنا المحل المطلوب إلحاقه. قلنا: ويسمى بالمقيس وكذلك يسمى بالملحق، فالمراد بالفرع في باب القياس: ما يراد إلحاقه بغيره الذي هو الأصل.

وشرط الفرع: وجود علة الأصل فيه. شرط إلحاق الفرع بالأصل أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، فإذا أردنا مثلًا أن نقيس شرابًا ظهر اليوم على مشروب آخر يُسكر؟ فلابد من وجود علة الأصل في الفرع.

يعني: ثبت بالتجربة أن شرب هذا الشراب يؤدي إلى الإسكار، البانجو لم يكن موجودًا على عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك سائر المُسكرات التي ظهرت في هذه الأزمان لم تكن موجودة على عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إن وجدت العلة في الفرع فهذا يؤدي إلى إلحاق الفرع بالأصل، هذا إذا لم يندرج الفرع مع الأصل تحت نص عام، كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ. وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**»، أو كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن لم تكن العلة موجودة في الفرع لم يصح القياس.

كأن يقال: العلة في تحريم الربا في البُر كونه مكيلًا، ثم يقال: يجري الربا في التفاح، بعض الناس يقول: يجري الربا في التفاح، لو أجرى الربا في التفاح من أجل أنه طعام لجاز، لو أنه ترجح عنده أن العلة في هذه الأصناف الطعام بالتالي يجوز له أن يُجري الربا في التفاح، يعني: لا يصح أن تبادل كيلو تفاح غير صالح بكيلو تفاح سليم، لكن لابد أن يكون مثلًا بمثل يدًا بيد، هذا لو العلة الطعام.

لكن لو قلنا: العلة هي الكيل والادخار, والمقصود بالادخار: الادخار بالأمور العادية, لأن حاليًا يوجد ادخار بالثلاجات، الآن الفريزر من الممكن أن يتم تخزين هذا التفاح سنة واثنين وثلاثة وتُخرجه كما هو، هذا ليس بمعتبر في الشرع، ولكن الادخار المعتبر ما كان معروفًا عند الصحابة، فالأصل عُرف الصحابة والعُرف الذي نزلت به الشريعة.

بعض الناس يقول: يجري الربا في التفاح قياسًا على البُر، هل هذا القياس صحيح؟ ليس بصحيح، لماذا؟ لأنه اعتبر العلة في البُر الكيل، هل التفاح يُكال؟ لا يُكال, التفاح يوزن وأحيانًا يُباع بالواحدة.

عندما تسافر إلى السعودية في حج أو عمرة من الممكن أن تشتري تفاحة واحدة، فهذا قياس غير صحيح لأن العلة غير موجودة في الفرع، إذا التفاح غير مكيل والقياس الذي لا يتحقق فيه هذا الشرط هو قياس مع الفارق.

ذكر هاهنا المصنف شرطًا واحدًا في الفرع وهو: وجود علة الأصل في الفرع، كذلك شرطوا في الفرع: ألا منصوصًا على حكمه وإلا استُغني بالنص عن القياس، لماذا؟ لأن القياس يؤدي إلى تطويل المسألة، لأنك تحتاج إلى البحث عن أصل, ثم بعد ذلك البحث عن عليته وعن حكم وإلحاق الفرع بالأصل, هذا يؤدي إلى التطويل.

ثم إن القياس عُرضةٌ للخطأ بخلاف النص، فلو وُجد حكم الفرع بالنص فلا يجوز القياس.

ولذلك جاء في حديث معاذ الذي صححه بعض أهل العلم وتلقوه بالقبول، قال له النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «يا مُعَاذِ بِمَ تَحْكُمُ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي»، والقياس اجتهاد, فلم يجتهد معاذ رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ إلا بعد فقدان النص.

قال: و(الحكم). وهذا هو الركن الثالث: الأصل والفرع ثم الحكم، قال: وهو الوصف المقصود بالإلحاق.

عندنا الأحكام التكليفية خمسة: الإيجاب والتحريم والكراهة والندب والإباحة، هذه الأحكام هي التي نريد أن نُعديها من الأصل إلى الفرع، ولذلك قال: وهو الوصف المقصود بالإلحاق، وهو الوصف الذي يراد إلحاق الفرع بالأصل فيه.

ما شرطه؟ قال: فالإثبات ركن لكل قياس. أي: لابد أن تُثبت حكمًا للأصل حتى يتم القياس، تقول: حكم الأصل: التحريم، الإيجاب، الكراهة، الندب، الإباحة، فهذا ركن، قال: فالإثبات ركن لكل قياس.

قال الشارح: والمراد قياس العلة وقياس الدلالة، يعني: لما يقول: لكل قياس فالذي ينصرف إليه الذهن هو قياس العلة وقياس الدلالة، لأنها العمدة في القياس.

قال: والنفي إلا لقياس العلة عند المحققين. يعني: يُشترط في قياس العلة الوجود، إذا أردت أن تقيس قياس العلة وسيأتي معنا قياس العلة في أنواع القياس وهو أن يكون الجمع بين الأصل والفرع بنفس العلة (إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ)، ما العلة؟ إنها من الطوافين، هذه تطوف وتلك تطوف, فأنت تجمع بين الأصل والفرع بنفس العلة.

في هذا النوع من القياس لابد من إثبات حكم للأصل من هذه الأحكام الخمسة، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ»، فأثبت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكمًا.

فقال هاهنا: والنفي إلا لقياس العلة عند المحققين. يعني: أو أن يُشترط في قياس العلة الوجود، إذا أردت أن تقيس قياس علة أن تنص على العلة فلابد من إثبات حكم الأصل من أحد هذه الأحكام, فلا يجري فيها النفي الأصلي الذي يكون قبل ورود الشرع في المسألة.

يعني: لا تُعلل بالبراءة الأصلية في قياس العلة، لماذا؟ لأنك تتكلم عن علة شرعية وليست علة عقلية ولا علة عادية، فلا تتكلم عن هذه العلل, أن تتكلم في شرعيات، فلابد أن تكون العلة منصوصًا عليها، لابد أن تكون العلة مثبتة، وفي هذا القياس لا يصح الاعتماد في علية الحكم على النفي، ما المقصود بالنفي هاهنا؟ البراءة الأصلية.

قال: لاشتراط الوجود فيها. الشارح ذكر معنى قياس العلة وقياس الدلالة وسيأتي معنا, ولو تعرضنا له نقول: قياس العلة: ما كان الجمع فيه بين الأصل والفرع بنفس العلة كالإسكار والطواف وعموم البلوى والنجاسة وغير ذلك.

وأما قياس الدلالة: فيكون الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة، الله عَزَّ وَجلَّ كما ذكرنا في الدرس الماضي قال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [فصلت: 39]، قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: 39].

هذا يسمى بقياس الدلالة، لأن الله عَزَّ وَجلَّ ذكر إحياءين: ذكر إحياء الموتى وذكر إحياء الأرض، وقاس إحياء الموتى على إحياء الأرض, بدلالة ماذا؟ بدلالة تمام وعموم قدرة الله تبارك وتعالى.

فالشريعة تجمع بين المتماثلين، وتفرق بين المختلفين، وتستنكر عكس ذلك، كما قال تعالى **"أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون"**، وكما قال تعالى **"أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار"**

ومن الأمثلة كذلك القياس في الخمر- لو قسنا مثلًا النبيذ على الخمر، الخمر جاء فيه النص والنبيذ لم يأت فيه النص على قول من قال: إنه لا يندرج تحت النص، لو أردنا أن نقيس قياس علة نقول ما العلة؟ الإسكار. ما الذي يدل على الإسكار؟

قالوا: الشدة المطربة, أنك لو تركت النبيذ فترة يشتد ويفور يعلوه رغوة أو شيء يعلو هذا العصير عند تخمره, فهذه تسمى بالشدة, هذه الشدة دليل على تخمره ودليل على السُكر, فهذا يسمى بقياس الدلالة, وهو في مرتبة أدنى من قياس العلة.

قال: لاشتراط الوجود فيها. يعني: هذه الأحكام.

قال: وشرطه: الاتحاد فيها قدراً وصفة. يعني: شرط حكم الأصل, فلابد أن يكون حكم الأصل موجودًا في الفرع قدرًا وصفةً.

يعني: لو أردنا أن نقيس الأرز على البُر، هل الأرز جاء في حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ لم يأت في حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فنقول: يقاس الأرز على البُر بجامع الاقتيات، أنه قوت وكذلك الادخار.

قال: قدرًا. ما معنى قدرًا؟ يعني: بلا تفاوت، يعني: لا ينقص عنه في القدر وقد يزيد عنه، القياس لا يصح عند النقصان في القدر كمثل ماذا؟ يعني: قال بعضهم: تجب الزكاة في مال الصبي قياسًا على مال المكلف، الصحيح: أن الزكاة تجب في مال الصبي ومال المجنون ومال السفيه وكذلك مال المكلف من باب أولى.

ما الجامع؟ وما العلة؟ قالوا: بجامع أن كلًا منهما يملك ماله، فالبالغ المكلف يملك ماله، قالوا: وكذلك الصبي يملك ماله، قالوا: وهذا القياس بهذا التعليل لا يصح، لماذا؟ لأن الفرع لم يساو الأصل في مقدار الحكم، يعني: ملك البالغ المكلف لماله ملك تام، ملك الصبي لماله ملك ناقص، فلا يصح التعليل بهذه العلة.

لو قلنا: يجب إخراج الزكاة في مال الصبي كمال البالغ لأن هذا حق الله، فهنا استويا في حق الله عَزَّ وَجلَّ ، ولأن الله عَزَّ وَجلَّ لم يفرق بينهما في كتابه هذا لو أردنا أن نستدل بالنص، وكذلك لم يفرق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في حديث معاذ، فلابد أن يتساويا في القدر.

العلة هاهنا: مستنبطة وسيأتي بعد ذلك طرق التعليل، من ممكن أن ينص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على العلة كما قال إنها ليست بنجسة، وممكن أن تكون العلة مستنبطة وهذه هي التي يحدث فيها الاجتهاد والأخذ والرد، ولذلك العلماء لم يتفقوا على علية هذه جريان الربا في الأصناف الستة، منهم من قال: الكيل، منهم من قال: الادخار، منهم من قال: الطُعم.

القياس يصح لأن العلة هاهنا: علة معتبرة أو اتفق عليها الخصمان، فالقياس هاهنا: يصح، لكن أقوى أنواع القياس ما كان منصوصًا على علِّيته، فلابد أن يتحدا

قدرًا وصفةً، قدرًا قلنا: تنظر في العلة التي في الأصل، هذه العلة هل هي موجودة بتمامها في الفرع؟ ملكية الصبي لماله ليست تامة, وبالتالي لا يجوز لنا أن نعلل بهذه العلة نبحث عن علة أخرى.

قال: وصفة. يعني: أن تكون الصفة التي جُعلت علة لحكم الأصل موجودة في الفرع، لابد أن تكون العلة التي عللت بها هاهنا هي نفس الصفة التي عللت بها هاهنا، كالإسكار مثلًا: لابد أن يكون الإسكار موجودًا في الفرع كما هو موجود في الأصل.

وأن يكون شرعياً. أن يكون حكم الأصل شرعيًا، لماذا؟ لأننا لا نتكلم في العقليات ولا في العاديات, نتكلم في القياس الشرعي.

قال: وأن يكون شرعياً لا عقلياً. قلنا: لأن بحثنا في القياس الشرعي الذي يراد به إثبات حكم شرعي للفرع.

أو أصوليًا. يعني: لا يكون القياس أصوليًا، وليس المقصود بأصولي هاهنا أصول الفقه ولكن أصول الدين.

يعني: لا يصح القياس في الاعتقاد والتوحيد, إلا نوع واحد من القياس ذكرناه الدرس الماضي وهو قياس الأولى: الذي هو كل كمال ثبت للمخلوق من غير ما نقص فالخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالله عَزَّ وَجلَّ أولى أن يتنزه عنه, وهو المقصود بقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [النحل: 60].

فالقياس الوحيد الذي يصح في باب الأصول والعقائد هو قياس الأولى، أما قياس الشمول وقياس التمثيل فهذا لا يصح أن يندرج الله تبارك وتعالى تحته.

ثم قال: و(الجامع). هو الركن الرابع, الأصل، الفرع، الحكم ثم الجامع.

لماذا عبَّر المصنف بالجامع ولم يعبر بالعلة؟

قلنا: لأن القياس ليس قياس العلة فقط ولكن هناك قياس آخر قياس دلالة بدليل العلة، فلو قال: الركن الرابع العلة لم يُثبت إلا نوعًا واحدًا.

ولذلك قال: و(الجامع)، والمراد به الجامع بين الأصل والفرع، وعبَّر بالجامع ليعم قياس العلة وقياس الشبه وقياس الدلالة، أما لو عبرنا بالعلة فهذا يختص بقياس العلة فقط.

ما الجامع؟ قال: وهو المقتضي لإثبات الحكم. يعني: الله عَزَّ وَجلَّ يشرع أحكامه لحكم وعلل عظيمة نبه على كثير منها في كتابه، فكثيرًا ما يذكر الله عَزَّ وَجلَّ في كتابه بعد تشريعه الحكم إنه كذا، أو ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: 32]، ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾ [الحشر: 7]، كل هذه أمور تعليلية، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

فيذكر الله تبارك وتعالى عِلية الحكم، ويذكر المقتضي لإثبات الحكم، وهذا هو الذي يسمى بالجامع الذي سنجمع به بين الفرع والأصل.

فإن الله تعالى يشرع الأحكام من أجل حكم باهرة ومصالح عظيمة كلها راجعة إلى المخلوقين لأن الله غني حميد. عباده في غاية الفقر والحاجة إلى ما يشرعه لهم خالقهم وهو غني لذاته الغنى المطلق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

الله عَزَّ وَجلَّ لما شرع لنا الفطر والقصر والجمع في السفر كرخص، فلو سافرت يجوز لك أن تُفطر ويجوز لك أن تقصُر الصلاة ويجوز لك أن تجمع بين الصلاتين، لماذا شرع الله عَزَّ وَجلَّ هذه الأمور؟ ما الحكمة؟ المشقة، فكانت هذه رُخصاً من أجل رفع هذه المشقة.

لماذا شرع الله عَزَّ وَجلَّ حد الرِدَّة؟ حفظ الدين، حد القصاص؟ حفظ النفوس، حد الزنا؟ حفظ الأعراض، حد قطع اليد والسارق؟ حفظ الأموال، فالله عَزَّ وَجلَّ

يشرع هذه الأمور من أجل العباد، فالعلة: هي المقتضي لإثبات الحكم، فهي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها بتشريعه الحكم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية، وتجد في كتب الأصول من يسميها يسمي الجامع العلة، ومن يسميها أمارة ومن يسميها علامة ومن يسميها المُعرِّف للحكم أو الباعث على الحكم، وبعضهم يريد بذلك نفي تأثيرها في تشريع الحكم وهم نفاة الحكمة والتعليل.

يسمون العلة أمارة، لماذا؟ لأن الحكم وقع عندها لا بها كما يقول الأشاعرة، يعني: أنت عندما قطعت الرغيف بالسكين، ما الذي قطع الرغيف؟ السكين، يقولون: لا القطع وقع عند وضعك للسكين على الرغيف وليس بالسكين، لأنهم ينفون تأثير هذه الآلات ويسمون هذا الأمر بنظرية الكسب وهي نظرية لا حقيقة لها، وهي من عجيب ما جاء به أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

سواءٌ سموا الجامع علة، سموه أمارة، سموه باعثًا، فلاشك أن له تأثيرًا في تشريع الحكم بإذن الله تعالى، هذا الجامع لابد أن يكون حكمًا شرعيًا، قلنا: لأن الكلام في الشرعيات.

وكذلك: يكون وصفًا عارضًا.

قد يكون هذا الجامع حكمًا شرعيًا، قال: ويكون حكماً شرعياً. أي سبب التعليل أنه حكم شرعي، ففي هذه المسألة لماذا عللنا به؟

لأن هذا حكم شرعي، حرام، حلال، يجوز، فتحرُم الخمر فلا يصح بيعها كالميتة، فقسنا الخمر على الميتة من أجل ماذا؟ من أجل الحكم الشرعي، ما الحكم الشرعي؟ التحريم الحُرمة.

وقد يكون وصفًا عارضًا. يعني: يحرُم شرب النبيذ من أجل ماذا؟ من أجل الشدة المطربة التي أصابته فيحرُم شربه كالخمر، فالشدة المطربة هذه وصف عارض لأنها في مبدئه لا توجد, وصف عارض يأتي ويزول.

وقد يكون التعليل بوصف لازم. يعني: لماذا شرع الله عَزَّ وَجلَّ هذا الحكم؟ لوصفٍ لازم، يعني: لماذا لا يجوز للمرأة أن تتولى النكاح؟ أن تكون ولية في النكاح؟ لأنها أنثى، فالأنوثة وصف لازم لماذا؟ وصف لازم يمنع من ولاية النكاح.

وقد يكون الجمع مفردًا. أي: يُعلِل بتعليل واحد، يعني: مثلًا نقول في اللواط، اللواط زنا لأنه إتيان فرج محرم لا يحل فهو زنا، فأوجب الحد كوطء المرأة، فكما أن الإنسان إذا وطء امرأة لا تحل له فعليه الحد فكذلك اللواط من أتاه فعليه الحد، هنا التعليل بماذا؟ علة مفردة.

مثال أوضح: أنت لماذا تتوضأ؟ أكلت لحم جزور، العلة هنا ماذا؟ علة مفردة، لماذا تتوضأ؟ نمت علة مفردة، لماذا تتوضأ؟ أحدثت علة مفردة، إذًا: هذه اسمها علة مفردة، إذًا: التعليل قد يكون بعلة مفردة.

وقد يكون بعلة مركبة. لو تخلف أحد أجزائها لم يصح التعليل بها، يعني: لماذا سنقيم على هذا الرجل حد القصاص؟

لأنه قتل قتلًا عمدًا عدوانًا، فجاء بآلة تقتل واختبأ للمقتول وتعمد قتله مع سبق الإصرار والترصد، فهذا الذي يوجب القصاص.

إنسان قتل قتل عمد لكن ليس عدوان، يعني: هو قتل بآلة لا تقتل غالبًا . نوى أن يتشاجر معه لكن هذا الشجار أدى إلى الوفاة لأن هذه الآلة التي قتله بها ضربه بيده مثلًا فمات، فهذا هنا لم يستخدم الآلة التي تقتل غالبًا فحكمه يختلف.

شخص يرجع بالعربية للخلف فقتل إنساناً خلف السيارة، هذا اسمه قتل خطأ، فالعلة ليست موجودة، يعني: حصل قتل أم لا؟ حصل، هل هو عمد؟ لا، هل هو

عدوان؟ لا، إذًا: لا يوجب القصاص، إذًا: متى يجب القصاص؟ إذا كانت العلة مركبة، والعلة المركبة لو تخلّف أحد أجزائها فلا يجوز أن نُعلل بها.

قال: وقد يكون الجامع فعلًا. كالقتل, القتل هذا فعل فهو علة القصاص، والسرقة هذه فعل، فلماذا قُطعت يده؟ من أجل السرقة فعل.

وقد يكون الجامع نفيًا وإثباتًا. يعني: يجوز أن تكون العلة وصفًا منفيًا أو وصفًا مثبتًا، لماذا لا يجوز له أن يتصرف في ماله؟ لماذا هو محجور عليه؟ لعدم رشده، هذا نفي، لماذا هو محجور عليه؟ لسفاهته هذا إثبات، فقد يكون الجامع إثباتًا وقد يكون نفيًا.

وقد يكون مناسبًا. الذي هو وجود الحكمة مع العلة دائمًا والمناسبة موجودة دائمًا، فإذا وجدت الحكمة مع العلة كالإسكار لتحريم الخمر والقتل والسرقة والقذف لأحكامها, فهذه علة مناسبة كلما وجدت وجد الحكم، كلما وجدت السرقة بشروطها وجد القطع.

وقد يكون غير مناسب. قد يكون الجامع غير مناسب، ما معنى غير مناسب؟ يعني: تتخلف الحكمة عن العلة في بعض الصور مع كونها موجودة في الغالب،.

لماذا شرع الله عَزَّ وَجَلَّ الفطر في السفر؟ هل لأجل المشقة؟، ولماذا شرع قصر الصلاة في السفر؟ لأجل المشقة، السفر بالطيران الآن فيه مشقة؟ هذا يشبهوه في كتب الفقه كالنائم على محمل. شخص سافر على جمل ونام في الهودج هذا لم يشعر بمشقة السفر، هذه الرخصة تسقط في حقه؟ لا تسقط في حقه.

فهذا يسمونه بغير المناسب، لماذا؟ لأن الحكمة تخلفت عن العلة في بعض الصور، لأن الحكمة أحيانًا تكون غير منضبطة، كيف؟

نحن قلنا: ما الحكمة من تشريع الإفطار في السفر؟ المشقة, هذه تسمى الحكمة, وهذه الحكمة قد تكون خفية غير موجودة، ولذلك الشرع لا يعلل بها، إنما يعلل بوصف ظاهر منضبط الذي هو السفر.

فكل من سافر سفرًا عرفا يصدُق عليه أنه سفر فالرخصة جائزة في حقه، إن تخلفت الحكمة في بعض الصور فهذا لا يمنع التعليل بهذه العلة، فرُخص السفر ثابتة للمسافر كالقصر والفطر، لأن العلة التي هي السفر موجودة وأما الذي تخلف فهو الحكمة.

قال: وقد لا يكون موجوداً في محل الحكم. يعني: قد يكون الجامع وصفًا غير موجود في محل الحكم إلا أنه يُترقب وجوده، يعني: عند القياس ليس بموجود في محل الحكم لكن يُترقب وجوده.

قال: كتحريم نكاح الحر للأَمَة لعلة رق الولد. ولو أضاف المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المتن: كتحريم نكاح الحر للأمة إلا بشرطه، لأن الشرع لم يُحرم نكاح الحر للأمة بالإطلاق ولكن حرمه بشرط فإذا لم يتوفر هذا الشرط جاز له أن ينكح الأَمة، قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [النساء: 25].

فالأصل: الإنسان ينكح المرأة المُحصنة، المحصنة المقصود بها في الآية: الحُرة وليست الأَمة، لأن الإحصان يأتي في القرآن بمعنى: الإسلام، وبمعنى: العفاف من الزنا، وبمعنى: الحُرية، يأتي في القرآن بهذه المعاني، فالمعنى هاهنا: المرأة الحُرة.

قال: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾، قال: ﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ

﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ﴾، محصنات هنا المقصود بها: العفة من الزنا.

إذًا: كلمة محصنة وردت في الآية مرتين: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾، إذًا: هذا هو الشرط: ألا يجد حرة وأن تكون هذه الأمة عفيفة.

لو أن الحُر تزوج الأَمة ما الذي يترتب على ذلك؟ يكون ولده عبدًا، ولا يصير حُرًا إلا بعد موت أبيه، يُعتق إذا مات أبوه.

قال: كتحريم نكاح الحُر للأَمة. قلنا إلا بشرط: لعلة رق الولد، فإن رِق الولد وصف قائم به أو معنى إضافي بينه وبين سيده، وتحريم نكاح الأَمة وصف قائم بالنكاح أو معنى مضافٌ إليه، فَاسترقاق الولد وصف غير موجود في محل الحكم وهو تحريم النكاح، لأن هذا الأمر باعتبار ما سيكون وليس موجودًا الآن.

قال: وله ألقاب. الضمير يعود إلى ماذا؟ إلى الجامع, هذا له ألقاب وأسماء, وله ألقاب. فيسمى الجامع: بـ (العلة).

قال: وقد سبق تفسيرها. يعني: في الأحكام الوضعية، قلنا هناك: العلة: ما اقتضى تغييرًا ومنه علة المرض، فلان عليل، يعني: مريض، وأما هاهنا فهي المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه أو أناطه به، إذًا: الجامع يسمى: بـ (العلة).

ويسمى: بالمؤثر. هو الذي أثر، وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبته، كالإسكار مثلًا فهو معنى عُرف كونه علةً لتحريم الخمر فهو الذي أثر في الحكم وأفاد هذا الحكم، لماذا سموا الجامع مؤثرًا؟ لأن هذا الوصف الذي هو الإسكار له تأثير في الحكم عند الشرع كأن الشرع نشأ عنه، فلما وجد الإسكار وجد التحريم.

وكذلك يسمى: بـ (المناط)، وأصل المناط: موضع تعليق الشيء كما في حديث أبي واقد: «اجْعَلْ لَنَا ذَاتَ أَنْوَاطٍ كَمَا لَهُمْ ذَاتُ أَنْوَاطٍ»، هذه الشجرة كانوا ينوطون، يعني: يعلقون سيوفهم وأشيائهم عليها يتبركون بها، فالمناط مأخوذ من الفعل: ناط- ينوط- نوطًا.

ومنه (نياط) القلب. فيسمى كذلك الجامع بـ (المناط)، يعني: عندما تسمع كلمة ما مناط الحكم؟ فالمقصود بمناط الحكم: علة الحكم.

قال: والبحث فيه، إما لوجوده. لماذا نبحث في المناط؟ قال: والبحث فيه ، إما لوجوده وهو (تحقيق المناط)، أو تنقيته وتخليصه من غيره وهو (تنقيح المناط).

والأمر الثالث الذي هو ماذا؟ وهو تخريج المناط، أو (تخريجه) بأن ينص الشارع على حكم غير مقترن بما يصلح علة، فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره. ما معنى هذا الكلام؟ الآن سنبحث في هذا المناط من أوجه ثلاثة:

أولًا: المجتهد سيبحث ليتحقق من وجود العلة في الفرع، عندنا العلة في القمح الكيل والادخار. شخص تاجرٌ ومجتهد في نفس الوقت أتى له رجل ، عنده كيلو أرز قديم يريد أن يُبدله بكيلو أرز جديد، هل يجوز له أن يُبدله أم لا يجوز؟

فهذا التاجر المجتهد نظر وهو يعلم حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فنظر في العلة التي من أجلها حرُمت هذه الصورة في البُر إلا مثلًا بمثل يدًا بيد، ما العلة؟ الكيل والادخار، فجاء للأرز- الأرز هذا يُكال؟ يُكال، يُدخر؟ يُدخر، ماذا صنع هو هاهنا؟ حقق المناط, هذا يسمى تحقيق المناط، يعني: بحث في وجود العلة في الفرع كما هي موجودة في الأصل.

إنسان فلاح ويحفظ حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الهرة وعنده حمار يذهب ويرجع به ، يركبه واصاب العرق في فصل الصيف الثياب، أو دخل فوجده يشرب

من دلو الماء، ماذا يصنع؟ هل يجوز له أن يشرب من هذا الماء أم لا يجوز؟ هذه الملابس تُغسل أم لا تُغسل؟

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في الهرة: «**إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ**»، ماذا أراد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله إنها من الطوافين عليكم؟ صعوبة الاحتراز وعموم البلوى، هذه العلة نفس العلة موجودة في الحمار أم ليست بموجودة؟ موجودة، إذًا: يُعدي الحكم من الأصل إلى الفرع، ماذا صنع هنا؟ حقق المناط، يعني: تأكد من وجود علة الأصل في الفرع فعدَّى الحكم.

توجد صورة ثانية: أو تنقيته وتخليصه من غيره. وهذا يسمى: (بتنقيح المناط). التنقيح يعني: التهذيب.

يوجد مثال نحن نضربه الآن واضح جدًا: الرجل الذي جاء إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, في نهار رمضان وقال: يا رسول الله هلكت، هذا الرجل جاءت له في كتب السُنة وكتب السير جاءت له أوصاف كثيرة منها الثابت ومنها الضعيف، لكن جاءت أوصاف لهذا الرجل أنه كان فقيرًا، كان عربيًا، ثائر الرأس، وهو ينتف شعره ويضرب صدره ويقول : هلك الأبعد كما في مسند الشاميين للطبراني. فهذه الأوصاف كلها عِلل، وقال: أحترقت وقال: جامعت امرأتي في نهار رمضان، هذه أوصاف كثيرة جدًا, هل يصح أن نعلل الحكم بكل هذه الأوصاف ؟ هل قال هلكت لأنه أعرابي؟ هل قال هلكت لأنه جاء يضرب صدره؟ فالنبي قال له: صم شهرين متتابعين لأنه يضرب صدره، ينتف شعره؟ هل لأنه أفطر في نهار رمضان؟ هل لأنه جامع أهله؟

فنحن نعمل عملية تنقيح فنقول: وصفه بكونه أعرابيًا هذا يسمى بوصف طردي، يعني: لا يصلح لتعليق الحكم عليه.

يضرب صدره، ينتف شعره- هذا وصف لا يصلح لتعليق الحكم عليه, فنستبعد الأوصاف غير الصالحة.

لماذا هذه خمر؟ لأن لونها أحمر، اللون الأحمر هذا يسموه في أصول الفقه وصف طردي لا يصلح لتعليق الحكم عليه، لماذا قال له النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، أَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا»؟

لأنه قال: وقع على امرأته في نهار رمضان، هل من ممكن أن يقف أحد من الفقهاء على علة غير هذه العلة؟ نعم، فليس كل العلماء قالوا إن العلة: الجماع، بعض العلماء قال: إن العلة انتهاك نهار رمضان بالفطر، وبالتالي قاسوا على هذا الرجل من أفطر في نهار رمضان متعمدًا.

ولذلك تجد عند بعض الفقهاء في حكم من أفطر رمضان متعمدًا بطعام وشراب حكمه يصوم شهرين متتابعين، من أين جاءوا بهذا الحكم؟ لا يوجد حديث للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لرجل أفطر وأكل في نهار رمضان قال له: صم شهرين متتابعين، من أين جاءوا بهذا الحكم؟ بالقياس، كيف وصلوا لهذا القياس؟ قاموا بتنقيح المناط فوجدوا أن العلة في تشريع الحكم أنه انتهك نهار رمضان، فهذا انتهك نهار رمضان بالجماع وهذا انتهك نهار رمضان بالطعام والشراب, فهذا اسمه تنقيح, والتنقيح هذا قد تختلف فيه أنظار المجتهدين.

عرَّفه هاهنا قال: بأن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف، فيلغي المجتهد غير المؤثر، ويعلق الحكم على ما بقي. كهذا المثال الذي ضربناه.

قال: و(تخريجه) بأن ينص الشارع على حكم غير مقترن بما يصلح علة، فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره.

النبـــــي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حـــــديث الأصـــــناف الســـــتةقال «الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ، وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ، وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ، وَالْمِلْحِ بِالْمِلْحِ، يدًا بِيَد، مِثْلًا بمثل».

هـل النبـي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحـديث ذكـر العلـة؟ هـل قـال: مـن أجـل الكيـل والادخار؟ من أجل الطعام؟ لم يذكر، فالعلماء يقومون بما يسمى بتخريج العلة، الذي هو استنباط العلة والذي هو تخريج المناط.

وبالتالي اختلف العلماء فمنهم من قال: الطُعم، ومنهم من قال: الكيل والادخار، فالذي يريد أن يقيس لابد أن يقوم بهذه الأمور الثلاثة وهي: تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط.

ما تحقيق المناط؟ علة الأصل.

تنقيح المناط؟ تهذيبه.

تخريج المناط؟ علة غير منصوصة، النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نص على حكم لكنه لم ينص علـى علـة الحكـم, فيقـوم المجتهـد باسـتخراج العلـة وهـي التـي تسـمى بالعلـة المستنبطة.

خلاصة ما سبق لأهميته في مبحث القياس: أن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا يحدثنا عن البحث في الجامع, وسمى العلة جامعًا كما سبق حتى يدخل في ذلك قياس الدلالة وقياس الشبه, وإلا فلو سمى العلة علة فقط لاقتصر.الأمر على قياس العلة, فسمى العلة جامعًا لهذا السبب.

فالبحث في الجامع والاجتهاد في العلة ثلاثة أنواع ينبغي على المجتهد أن يعلمها وأن يعمل بها:

أول هذه الأنواع: وهو تحقيق المناط- قلنا ما المقصود بالمناط؟ المناط من ألقاب العلة يطلق على العلة, ومنه قول الصحابة في حديث أبي واقد: "اجْعَلْ لَنَا ذَاتَ أَنْوَاطٍ", وهو ما يُناط به الحكم, أي: يُعلق به الحكم.

فيبحث المجتهد في العلة بأن يحقق المناط أولًا, ما معنى أن يحقق المناط؟ أي: أن يحقق العلة التي من أجلها كان الحكم, هذا أولًا.

كذلك أن يتحقق من وجود هذه العلة في الفرع, كما ضربنا المثال في الدرس الماضي: لماذا بيَّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عدم نجاسة الهرة؟ فقال: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ إِنَّهَا مِنْ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ», فالعلة هاهنا: الطواف ومشقة التحرز.

هذه العلة هل هي موجودة في الحمار الأهلي؟ ننظر فنجد أن العلة واحدة لأن الحمار الأهلي كذلك من الطوافين, ومما يصعب على الفلاح أن يتحرز من عرقه وكذلك من ملامسة ما يصيب ملابسه وجسده من هذا العرق, وبالتالي يُلحق الحمار الأهلي بالهرة بالجامع أو بالعلة الواحدة وهي أنهما من الطوافين كما بيَّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الهرة, فهذا معنى تحقيق المناط.

قال: أو تنقيته وتخليصه من غيره وهو (تنقيح المناط). التنقيح: التهذيب, فالمجتهد هاهنا يُهذب العلة, ما معنى يُهذب العلة؟ نجد أن هذا الحكم قد جاء في وصفه عدة علل, وصاحبه قد تلبس بعدة علل, فما العلة الصحيحة التي بُني عليها هذا الحكم؟

فالذي نقوم به هو تنقيح المناط أن نُهذب العلة وأن نستخرج العلة الصحيحة, وضربنا المثال بالأعرابي الذي جاء إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فهذا الأعرابي كان أعرابيًا وجاء ثائر الرأس وكان يضرب صدره وينتف شعره, هذه أوصاف جاءت في حديث هذا الأعرابي وجامع زوجته في نهار رمضان.

فلو نظرنا لهذه الأوصاف وهذه العلل التي اتصف بها الأعرابي لوجدنا ان العلة المناسبة لتعليق الحكم عليها هي أنه وقع على أهله في نهار رمضان, فنُهذب العلة حتى نخرج بهذه العلة الصحيحة.

قال: بأن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف. هذا معنى التنقيح: بأن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف, فيلغي المجتهد غير المؤثر ويعلق الحكم على ما بقي.

فنلغي كونه رجلًا ونلغي كذلك أنه كان أعرابيًا وأنه كان فقيرًا وأنه جاء يضرب صدره ينتف شعره, ونصل إلى أن العلة التي من أجلها كان الحكم أنه جامع أهله في نهار رمضان.

وتنقيح المناط مما يختلف فيه المجتهدون, فبعضهم بعد أن يحقق المناط قد يقول: العلة كذا, والآخر قد يقول: العلة كذا, وبالتالي يختلف الحكم.

فالجمهور هاهنا قالوا: العلة أنه جامع في نهار رمضان, وبالتالي من جامع في نهار رمضان فإنه يؤمر بعتق رقبة, فإن لم يستطع صام ستين يومًا, فإن لم يستطع أطعم ستين مسكينًا.

وغيرهم كالمالكية قالوا: العلة إن انتهاك حرمة هذا الشهر, وبالتالي كل من انتهك حرمة هذا الشهر كان فيه هذا الحكم الذي حكم به رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فقالوا: من أفطر في رمضان متعمدًا ما الذي يجب عليه؟ أن يُعتق رقبة, فإن لم يستطع صام ستين يومًا, فإن لم يستطع أطعم ستين مسكينًا.

إذًا: لماذا اختلف نظر الفقهاء في الحكم في هذه المسألة في من أفطر وفي من جامع؟ بناءً على تنقيح المناط.

فلا يأتي إنسان بعد ذلك ليُسَفِّه هؤلاء العلماء. بعض الناس ينظر في حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: هذا الأعرابي جاء قال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان,

فقضى رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذا القضاء, يقول: هذا القول الصحيح الذي لا يجوز غيره ومن قال غير ذلك فقد جانب الصواب وابتعد عن جادة الصواب وليس له من العلم نصيب ولا له حظ من النظر.

ينبغي أن نعلم كيف قضي وكيف حكم العلماء في مثل هذه الأمور, هم يعلمون حديث رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ما يخفى عليهم حديث رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, بل إنك قد تجد بعضهم قد ذكر هذا الحديث في مصنفه, يعني: قد تجد مالكا رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر هذا الحديث في مصنفه.

وفي الحديث النص على ماذا؟ على الجماع, ومع ذلك تجد مالكًا يُفتي بأن من أفطر في نهار رمضان متعمدًا فعليه نفس الحكم الذي كان على من وقع على أهله في نهار رمضان, فلابد أن ننظر لماذا حكم مالك رَحِمَهُ اللَّهُ بهذا الحكم.

قال: و(تخريجه). وهذا هو النوع الثالث, بأن ينص الشارع على حكم غير مقترن بما يصلُح علة، فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره. يعني: الشارع نص على حكم ما لكنه لم يعلل هذا الحكم فيأتي المجتهد فيستخرج علة لهذا الحكم, كما قلنا في الأصناف الربوية التي ذكرها رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فإنه قال: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، يَدًا بِيَدٍ, مِثْلًا بِمِثْلٍ, فَمَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى», ما بيَّن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العلة.

فيأتي المجتهد ليخرِّج العلة وليستخرج العلة التي من أجلها كان حكم رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وتخريج المناط كذلك مما تختلف فيه أفهام العلماء, ولذلك بعضهم خرَّج المناط هاهنا بكون هذه الأصناف مطعومة كالشافعية قالوا: العلة هاهنا الطُعم, وعلى هذا القول: لا يجوز مبادلة تفاح بتفاح, لماذا؟ لأن كليهما مطعوم.

وغيرهم خرَّج العلة بأنه مكيلٌ مُدَّخر, فاختلفت أنظار العلماء في تخريج المناط وبالتالي اختلف الحكم, فهذه الأمور الثلاثة ينبغي أن يتقنها المجتهد.

من الألقاب كذلك التي تُطلق على الجامع أو العلة: (المظنة). قال: وهي من ظننت الشيء. وهي مشتقة من الظن، والظن خلاف اليقين، وقد تأتي المظنة بمعنى: العلم واليقين، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: 46]، فالظن هاهنا بمعنى: العلم واليقين.

وتأتي تارةً بمعنى: رُجحان الاحتمال، وهذا هو الأصل في الظن أن يأتي بمعنى: رجحان الاحتمال، كما قال الناظم:

والظن تجويز امرئٍ أمرين ... مُرجحًا لأحد الأمرين
فالراجح المذكور ظنًا يُسْمَى ... والطرف المرجوح يُسْمَى وهمًا

***

فالراجح المذكور ظنًا يُسْمَى: فعندنا احتمال لكن هذا الاحتمال راجح، فهذا يسْمَى ظنًا، ولا يُشترط في العلة اليقين ولكن يكفي فيها الظن الراجح.

والعلة التي استنبطها العلماء في الأصناف الربوية ما قطعوا بالعلِّية فيها وإنما كل ذلك بناءً على ماذا؟ على ظن راجح, ومع ذلك صح التعليل بها.

قال: فلذلك هي الأمر المشتمل على الحكمة. فإذا كانت المظنة تأتي بمعنى: اليقين أو بمعنى: الراجح فهي كذلك تصلُح لأن تشتمل على الحكمة.

من شروط العلة أن تكون مطَّردة، مطَّردة يعني: إذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا انتفت العلة انتفى الحكم.

كذلك من ألفاظ الجامع: الباعثة على الحكم. أي: أن العلة هي التي كان من أجلها الحكم، يعني: كان التخفيف في السفر من أجل السفر، وكذلك الفطر في السفر من أجل السفر, النهي عن قربان الزوجة في حال الحيض من أجل الأذى.

فهذه علل باعثة على الحكم، فيسمى الجامع كذلك: بالباعث على الحكم، وهذه التسمية قد تكون تسمية قطعية.

قال: إما قطعاً كالمشقة في السفر. فالسفر علة لتشريع الحكم وهو القصر، والسفر أمر مشتمل على الحكمة وهي تخفيف المشقة, وهو مشتمل عليها قطعًا لقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ»، فالمعنى المقصود من شرع الحكم عُلم حصوله قطعًا، فالباعث على الحكم هاهنا معلوم قطعًا.

أو احتمالاً، قال: كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب. فيكون حصول المعنى محتملًا كوطء الزوجة، فإن حصول نطفة الزوج في رحم زوجته هو علة ثبوت النسب، يعني: لماذا يُنسب هذا الولد لأبيه؟ لأن النطفة كانت في رحم زوجته لكن هذا الأمر أمر خفي، ولذلك لم يعلق الشارع الحكم عليه وإنما علقه على عقد الزواج الصحيح.

إذا أردنا أن ننسب هذا الولد لأبيه، كيف ننسب هذا الولد؟ ما العلة التي من أجلها نُسب هذا الولد لأبيه ولم يُنسب لغيره؟ لم يُنسب لغيره بسبب عقد الزواج الصحيح الذي توفرت أركانه وشروطه مع الدخول فعلًا, قال: فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة.

ويُطلق عليه كذلك: (السبب)، يُطلق على الجامع: (السبب) وأصله ما توصل به إلى ما لا يحصل بالمباشرة. السبب في أصل الوضع اللغوي: يُطلق على ما توصل به إلى ما لا يحصل بالمباشرة.

شيء لا يحصل بالمباشرة وإنما لابد أن يكون هناك سبب للوصول إليه، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ [الحج: 15]، ولذلك يُطلق على الحبل، فهو كل شيءٍ يتوصل به إلى غيره.

وكما سبق في الأحكام الوضعية: هو ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته، فيُطلق كذلك على العلة: السبب، لماذا؟ لأن العلة كانت سببًا في تشريع الحكم فيُطلق على العلة (السبب)، وقد سبق تفصيل ذلك عند كلامنا عن السبب كحكم وضعي، ومتى تستوي العلة والسبب.

ويُطلق عليها كذلك: المُتَسَبِّبُ: أي: المتعاطي لفعله. فالمتعاطي لفعل السبب هو المتسبب.

مثاله: فالمؤثر في إخراج الماء ليس الحبل نفسه وإنما المؤثر حركة المستقي للماء، الذي أثر في إخراج الماء ليس الحبل، الحبل هو السبب لكن الذي أثر في ذلك حركة المستقي للماء، فهذه هي العلة, فيُطلق على العلة كذلك: المُتَسَبِّبُ, وهنا ما تُوُصِّلَ به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه.

ويُطلق عليه كذلك: جزء السبب: وهو الواحد من أوصاف العلة. إن كانت العلة مركبة كما سبق.

قلنا مثال العلة المركبة ماذا؟ العلة عندنا إما أن تكون مفردة وإما أن تكون مركبة، مفردة: كالحدث، كالنوم، كأكل لحم الجَزور، فهذه كلها أسباب وعلل في نقض الوضوء، قد تكون العلة مركبة كمثل ماذا؟ كالقتل العمد العدوان، فجزء العلة الذي هو القتل أو العمد أو العدوان هذا جزء العلة يُطلق عليه كذلك الجامع ويُطلق عليه العلة، قال: وجزء السبب.

ويُطلق على الجامع كذلك: المقتضي، قال: و(المقتضي) وهو لغة: طالب القضاء، فيطلق هنا لاقتضائه ثبوت الحكم. لأن هذه العلة اقتضت ثبوت الحكم فترتب عليها هذا الحكم، كالسفر يقتضي إباحة الفطر مثلًا، وكالإسكار يقتضي تحريم الخمر، فهذه علل مناسبة لتشريع الحكم فاقتضى التشريع الحكمي.

ويُطلق عليه كذلك: (المستدعي). يعني: الذي استدعي الحكم، قال: لاستدعائه الحكم. لأن الجامع يستدعي الحكم ويطلبه، فكل هذه ألقاب تُطلق على الجامع.

قال: ثم (الجامع) إن كان وصفًا موجودًا ظاهرًا منضبطًا مناسبًا معتبرًا مطَّردًا متعديًا فهو علة لا خلاف في ثبوت الحكم به.

بعد أن انتهى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الكلام على ألقاب الجامع انتقل بعد ذلك إلى الشروط التي يجب توفرها في هذا الجامع حتى يصح التعليل به، لأن الأصل الذي ورد النص بحكمه ويُراد إلحاق الفرع به قد يكون مشتملًا على عدة أوصاف، وليس كل وصف في الأصل يصلُح لتعليل الحكم بل لابد من جملة شروط.

يعني: عندنا أصل نريد أن نُلحق به الفرع وهذا الأصل قد اشتمل على عدة أوصاف، يعني: لو جئنا مثلًا على البُر الذي ذكره النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث، البُر لونه أصفر ويُزرع ويُسقى بالماء ويُدخر وهو قوت، مكيل، طعام، كل هذه أوصاف، والبُر هو الأصل, ونريد أن نُلحق به الفرع الذي هو الأرز.

ما العلة المناسبة التي على أساسها نُلحق الفرع بالأصل؟ فعندنا البُر مزروع ولونه أصفر وهو قوت وطعام ويُدخر, هذه أوصاف، من هذه الأوصاف: ما هو معتبر ومنها ما ليس بمعتبر.

فلابد من معرفة الأوصاف المعتبرة والشروط التي يجب أن تتوفر في العلة لكي تكون هذه العلة صالحة لبناء الحكم عليها ولإلحاق الفرع بالأصل.

ذكر المصنف سبعة شروط، قال: أن يكون الوصف وجوديًا وأن يكون ظاهرًا منضبطًا مناسبًا معتبرًا مطَّردًا متعديًا.

من هذه الشروط ما هو متفق عليه بين أهل العلم ومنه ما هو مختلف فيه، فمن الشروط المتفق عليها بين أهل العلم، أي لابد أن تكون موجودة في العلة: أن يكون هذا الوصف:

- **ظاهرًا**
- **منضبطًا**
- **مناسبًا**
- **متعديًا.**

هذه هي الشروط الأربعة التي اتفق عليها أهل العلم.

لكن السؤال يأتي الآن: من أين جاءت هذه الشروط؟ ولماذا وضع العلماء هذه الشروط؟

أما إجابة السؤال الأول: فإن هذه الشروط استمدها العلماء الأصوليون من استقراء العلل المنصوص عليها، فنظروا في النصوص المعللة في كتاب الله وسُنة النبي ﷺ وحصل منهم استقراء لهذه العلل, فوجدوا أن العلة التي نص عليها الشرع توفرت فيها هذه الشروط.

وكذلك من مراعاة تعريف العلة لما نظروا إلى حد العلة: وهي الوصف الظاهر المنضبط إلى غير ذلك من الشروط التي يصلح أن يُعلق أو يُناط بها الحكم أخذوا من هذا الحد هذه الشروط.

ومن الغرض المقصود من التعليل، لماذا كان التعليل بهذه العلة خاصة؟ ولماذا كانت التعدية إلى الفرع بهذه العلة خاصة؟ هذه هي إجابة السؤال الأول، من أين استمد العلماء؟ وهذه الشروط.

أما السؤال الثاني: وهو لماذا وضع العلماء هذه الشروط؟ نقول: لأن العلماء لو لم يضعوا هذه الشروط لعلل كل واحد بما يشتهي من أوصاف, بل ربما علل بما يعود على الشرع بالبطلان.

إنسان مثلًا أراد أن يُعلل الميراث الذي بين الذكر والأنثى، الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، فيأتي بتعليل فاسد عقيم يقول: هذا كان

في زمان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم أن كانت المرأة كذا وكذا وكذا أما المرأة الآن فحالها مختلف صاحبة شهادات جامعية، تعمل وتكد لا فرق بينها وبين الرجل, فيُعلل بعلة أخرى ينبني على هذه العلة أن يُلحق المرأة بالرجل في التساوي في الميراث، فهذا علل بما يشتهي فعاد تعليله على الشرع بالبطلان.

إذًا: لماذا وضع العلماء هذه الشروط؟ لضبط الوصف الذي يصح التعليل به، فليس كل وصف يصح أن يُعلق الحكم عليه، كما قلنا: فلو جُعل كل وصف يصح أن يُعلق الحكم عليه وأن يكون علة يتعدى إلى غيره لفتحنا بذلك باب الأهواء وتغيير الدين.

ذكر المصنف هاهنا الشروط إجمالًا ثم فصَّل بعد ذلك فقال: أما (الوجود) فشرط عند المحققين.

العلة أولًا: ينبغي أن تكون وصفًا- الإسكار، الادخار، القتل العمد العدوان، فهذا الذي ينبغي أن يكون، ولذلك منع العلماء التعليل بالأسماء المجردة لأن هذا لا يُعلق عليه الحكم، ولكون الأسماء طردية لا تتحقق بها المناسبات.

لماذا عُلِّق الحكم بهذا الشخص؟ هل لأنه اسمه محمد، اسمه أحمد؟ هذا لا يجوز, وإنما التعليق لابد أن يكون على وصفٍ، فلابد في العلة أن تكون وصفًا وأن يكون هذا الوصف موجودًا، أي: أمرًا ثبوتيًا, كتعليل تحريم الخمر بالإسكار، أين الحكم هاهنا؟ تحريم الخمر، وأين العلة؟ الإسكار، الإسكار أمر وجودي أم أمر عدمي؟ أمر وجودي، وتعليل القصاص بالقتل العمد العدوان، فهذا حكم انبنى على علةٍ وجودية، فلابد أن تكون العلة وصفًا وجوديًا.

قال: أما (الوجود) فشرط عند المحققين. وهذا يعني أن في المسألة خلافًا، فعند المحققين كما اختاره المصنف هاهنا: لا يجوز التعليل بالعلة العدمية إذا كان الحكم ثبوتيًا، وهذا الذي اختاره الآمدي وابن الحاجب وحُكي عن الحنفية.

فإذا كان الحكم ثبوتيًا وهو تحريم الخمر لابد أن يكون التعليل كذلك وجوديًا, لا يجوز لنا أن نُعلل بالنفي، وهذه المسألة كما قلنا فيها خلاف, والصحيح خلاف ذلك كما سيأتي.

الذي عليه الجمهور: أن التعليل تعليل الحكم الثبوتي يجوز أن يكون بعلة عدمية، أي: بعلة منفية، فنقول مثلًا: يُقتل المرتد، لماذا يُقتل المرتد؟ لعدم إسلامه, فالعلة هاهنا منفية، ثم إنه ما من علة منفية إلا ونستطيع أن نقلبها إلى علة ثبوتية، لماذا يُقتل المرتد؟ لكفره, فعدم الإسلام يعني: الكفر.

قال: فشرط عند المحققين لاستمرار العدم. ما معنى لاستمرار العدم؟ يعني: هذا الوصف العدمي لو علقنا الحكم بعلة عدمية هذا العدم مستمر لا نهاية له وبالتالي لن نتمكن من سبر العلة ومن الوقوف على العلة، فسبر الأوصاف العدمية غير مقدورٍ عليه، هكذا قال من منع التعليل بالعلة العدمية التي هي النفي، قالوا: لأن سبر الأوصاف العدمية غير مقدورٍ عليه.

نأتي إلى قصة الرجل الذي واقع في نهار رمضان وسنقوم بسبر العلة الثابتة التي وردت في هذا الحديث: كان أعرابيًا جاء ينتف شعره يضرب صدره, فكل هذه العلل نستطيع أن نسبرها وأن نُخَرِّج منها المناط, بخلاف العلة العدمية لا نستطيع أن نسبرها وأن نقف عليها، فقالوا: بعدم جواز التعليل بالعلة العدمية.

قال: فلا يكون علة للوجود. يعني: النفي لا يكون علةً للوجود.

وأما (النفي) فقيل يجوز علة. والمراد بالنفي هاهنا: الوصف المنفي وهو عدم الوجود، وقوله: قيل. كأنه لا يميل إلى هذا الرأي، لأنه رجح القول الأول.

وقال: هو قول المحققين، قال: فيجوز أن يكون علة. فنقول مثلًا: التفاح ليس بمكيلٍ ولا مدخر هذه هي العلة. إذن: الحكم جواز التفاضل فيه، هذه علة صحيحة, لأن الشارع منع التفاضل في الأصناف الربوية من أجل ماذا؟ لو رجحنا الاقتيات

والادخار والوزن من أجل الوزن والاقتيات والادخار, والتفاح لا يصلُح أن ليس بقوت ولا يُدخر.

قلنا في الدرس الماضي المقصود بالادخار ماذا؟ لا علاقة لنا بالأمور الحديثة الثلاجات وغير ذلك، الادخار الذي كان معروفًا وقت التشريع أنك تتركه هكذا يفسد ولا يصلُح بخلاف البُر أو الملح أو غير ذلك فهذا لا يفسد، فالتفاح ليس بمكيل ولا يُدخر فيجوز التفاضل فيه.

وكذلك يُقتل المرتد لعدم إسلامه- فالعلة هاهنا النفي، وهذا مثال من القرآن.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، فيحرُم الأكل، لماذا؟ لعدم ذكر اسم الله عليه.

ولاشك أن قول الجمهور أرجح لضعف هذه الدعوى وكذلك للوقوع، وقلنا: الوقوع دليل الجواز, فإذا وقع الأمر دلّ ذلك على جوازه.

قال: ولا خلاف في جواز الاستدلال بالنفي على النفي. إذًا: الخلاف في ماذا؟ في الاستدلال بالعلة المنفية على الحكم الثبوتي، وأما الاستدلال بالنفي على النفي فهذا لا خلاف في جوازه ووقوعه.

يعني: في نفس المثال الذي ذكرناه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، لا يجوز الأكل هذا الحكم، نحن لما ذكرنا الإثبات قلنا: يحرُم الأكل، هنا قلنا: لا يجوز الأكل لعدم ذكر اسم الله عليه، فاستدللنا بالنفي أو عللنا النفي بالنفي، يقولون كذلك: الخمر لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

قال: أما إن قيل: بعليته فظاهر. أي : أما إن قيل إن النفي هاهنا علة فظاهر، لأن العلة معتبرة في إناطة الحكم بها، يعني لو قلنا: عدم ذكر اسم الله على المذبوح، لو

قلنا: هذه هي العلة فظاهرٌ أنه يصح أن يُعلق عليها الحكم لأن هذه علة وهي وصف ظاهر منضبط قد جاء الشرع به.

قال: وإلا فمن جهة البقاء على الأصل، فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعي انتفاؤه. ما معنى هذا الكلام؟

يعني: هذه مسألة أخرى، قال: وإلا فمن جهة البقاء على الأصل، البقاء على الأصل المقصود بها: البراءة الأصلية وخلو الذمة من التكليف، يعني: لا تجب صلاة سادسة لعدم الدليل، فعدم الدليل هذا هو البقاء على الأصل، البراءة الأصلية عدم وجود دليل على الصلاة السادسة، وهذا يدخل في استصحاب البراءة الأصلية.

قال: فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعي انتفاؤه. ومثَّل الشارح هاهنا بقول الشافعية لمن يوجب الوتر قال: الأصل عدم وجوبه إلا بدليل، فيُستدل على انتفاء وجوب الوتر بانتفاء الدليل وعدم وروده.

قال: فينتفي لانتفاء شرطه. الذي هو عدم الدليل, فإذا لم يوجد الدليل لم يكن هناك حكم أو مدلول.

ثم قال: و(الظهور). وهذا الشرط الذي سبق من شروط العلة: وهو أن يكون الوصف وجوديًا وهو من أصعب شروط العلة وأدقها ويحتاج إلى تحرير وإلى بحث وينبني عليه مسائل كثيرة.

ولذلك ألَّف بعض العلماء في هذا الشرط خاصة مؤلفًا مستقلًا ،في بيان معناه وما الأمور التي تترتب عليه وما الراجح في المسألة؟

وهو أن يكون الوصف وجوديًا، وهل يصح تعليق الحكم الثبوتي على وصف عدمي أم لا؟ وبيّنا الراجح في ذلك.

من شروط العلة كذلك: (الظهور). أن يكون وصفًا ظاهرًا، ما معنى أن تكون العلة وصفًا ظاهرًا؟ أي: أن تكون مُدركةً بالحواس الظاهرة ليمكن التحقق من وجودها في كلٍّ من الأصل والفرع.

ولذلك الأوصاف التي علق الشارع الحكم عليها كلها أوصاف ظاهرة لا يعلق الشرع الحكم على أوصاف خفية، فالإسكار مثلًا: وصف ظاهر، وكذلك الكيل والطُعم وصف ظاهر في الأصناف الربوية، وكذلك السفر وصف ظاهر.

المشقة وصف ظاهر أم غير ظاهر؟ غير ظاهر، لماذا غير ظاهر؟ لأنه يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، السفر إلى الحج قديمًا كان شاقًا جدًا الآن ليس بشاق، السفر الآن بالطائرة أو بالباخرة أو بغير ذلك فهل معنى ذلك أن الرخصة التي أُنيطت بالسفر تسقط لعدم وجود المشقة؟ لا تسقط، ولذلك لم يعلق الشارع هذه الرخص على الحكمة، وهذا الفرق بين الحكمة والعلة.

يعني: بعض الناس يسأل ما الفرق بين الحكمة والعلة؟ نقول: العلة: لابد أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا تصلُح لإناطة الحكم بها كالسفر، فالسفر لا يختلف باختلاف الأزمان ولا الأماكن ولا الأحوال, في أي زمان يُطلق على هذا الفعل أنه سفر، يُطلق على أي شخص سافر أنه مسافر، أما لو علقنا الحكم بالمشقة فهذا لا ينضبط، السفر يشق على محمد جدًا ولا يشق على مصطفى, فالمشقة غير منضبطة.

نأتي في مسألة أخرى: مسألة البيع: هل يصح تعليق صحة البيع على الرضا؟ لا يصح تعليق صحة البيع على الرضا، لأن الرضا هذا أمر خفي، لأن الرضا قد لا يحصل وإنما علَّق الشرع صحة البيع على وجود أركان الذي هو القبول، بعت – قبلت.

كذلك السُخط في النكاح: فالأصل عدم التعليل بمثل هذه الأمور لأنها أمور خفية، فلابد أن يكون الوصف ظاهرًا، وأما الخفي: وهو الذي لا يمكن الاطلاع عليه

ولا يُدرك بحاسةٍ ظاهرة فلا يصح التعليل به لأنه لا يمكن التحقق من وجوده أو عدمه, وبالتالي لا نستطيع أن نُلحق الفرع بالأصل، فلا يُعلل البلوغ بكمال العقل لأنه أمر خفي.

ولذلك العلماء لما ذكروا شروط البلوغ لم يذكروا فيها كمال العقل، وإنما قالوا: البلوغ إما أن يكون بالسن وإما أن يكون بظهور الشعر في مواضع معينة، بالحيض عند المرأة، بنزول المني، فهذه كلها أوصاف ظاهرة، أما كمال العقل فليس وصفًا ظاهرًا فلا يُعلق الحكم به.

قال: و(الانضباط). أي: من شروط العلة كذلك: أن تكون منضبطة، و(الانضباط) ليتعين. ما معنى الانضباط؟ أي: أن تكون له حقيقة معينة محدودة يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدها أو بتفاوتٍ يسير، لأننا إذا أردنا أن نقيس الفرع على الأصل فلابد أن تتساوى العلة في الفرع والأصل.

هل من الممكن أن تزيد العلة في الفرع عن الأصل؟ نعم، قياس الأولى كما ذكرنا في الدرس الماضي، هل من الممكن أن تنقص العلة في الفرع عن الأصل؟ لا, أما النقصان فلا، لا يصح القياس، وأما الزيادة فنعم، وأما التساوي فهذا هو الأصل، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ فيمن أكل مال اليتيم ظلمًا قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: 10]، فمن أحرقها, من أتلفها الحكم واحد.

العلة الأعلى في الفرع: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: 23]، فالضرب من باب أولى، فإذا ضرب فالعلة في الفرع على من الأصل وأزيد من الأصل، فلابد أن تكون العلة منضبطة، يعني: أن تتساوى العلة بالفرع والأصل، وإن زادت في الفرع قلنا: فلا بأس بذلك.

وأما الأوصاف غير المنضبطة فلا يُعلل بها، ذكرنا مثالًا قلنا: كالمشقة، فالمشقة وصف غير منضبط لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فلا يصلُح لبناء الحكم عليه، ولهذا عُدِلَ إلى التعليل بالسفر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و(المناسبة) وهي حصولُ مصلحةٍ يغلبُ ظنُّ القصدِ لتحصيلها بالحكم, كالحاجة مع البيع, وغيره (طردي) ليس بعلة عند الأكثرين، وقال بعض الشافعية: يصح مطلقًا، وقيل: جدلًا.

الشرط الرابع من شروط العلة في باب القياس: هو شرط (المناسبة)، ما المقصود بالمناسبة؟ أي: أن تكون العلة وصفًا مناسبًا للحكم، يعني: يصح تعليق الحكم به، يُعتقد أنه هو الذي علّق الشارع به الحكم.

ولذلك قال هاهنا: وهي حصولُ مصلحةٍ يغلبُ ظنُّ القصدِ لتحصيلها بالحكم.

فلو قلنا مثلًا: لماذا حرم الله عَزَّ وَجلَّ الخمر؟ ما العلة في ذلك؟ لأنه يؤدي إلى الإسكار, والإنسان إذا سَكِرَ غاب عقله وخرج منه ما لا يرضي الله تبارك وتعالى من قول وفعل وغير ذلك، فكان الإسكار علة مناسبة لتحريم الخمر.

وكذلك السرقة: فهي العلة في قطع يد السارق، وكذلك السفر: فهو العلة المناسبة لقصر الصلاة والجمع وفطر المريض وغير ذلك من الرخص التي جعلها الله عَزَّ وَجلَّ للمسافر.

لو نظرنا في هذه العلل لوجدناها عللًا مناسبة قصد الشرع بها تشريع هذا الحكم، فلابد أن تكون هذه العلة مناسبة لتشريع الحكم.

إن لم تكن هذه العلة مناسبة لتشريع الحكم فهذه العلة وهذا الوصف غير المناسب يسمى بالوصف الطردي.

إذن: ما المراد بالوصف الطردي؟ أي: هو الوصف الذي ليس بينه وبين الحكم مناسبة ولا يُتصور أن يُعلق الشارع الحكم به.

فلو نظرنا مثلًا: إلى إنسان قتل أو إلى إنسان سرق أو شرب الخمر هل يُظَن أن الشارع من الممكن أن يُعلق الحكم على كونه أسود أو كونه أبيض أو كونه طويلًا أو قصيرًا؟ فهذه الأوصاف تسمى بالأوصاف الطردية، فالوصف الطردي: هو الوصف الذي لا يصلح لتعليق الحكم عليه.

وهذه الأوصاف التي لا تصلح لتعليق الحكم عليها قلنا: ينظر فيها المجتهد ويُخرجها في مبحث ماذا؟ في مبحث تنقيح المناط، فلو جاءه رجل كما جاء إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا الرجل قال: هلكت، فقيل له: ما أهلكك، فقال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان، فنظر المجتهد لهذا الرجل فوجد أنه كان أعرابيًا أسود اللون, كان صاحب لحية, كان طويلًا, كان يضرب على صدره, كان ينتف شعره من شدة الهلع والفزع مما صنع، هذه كلها أوصاف اتصف بها هذا الرجل.

فعلى المجتهد أن ينظر في هذه الأوصاف وأن يُخرج ما لا يصلح منها، فالذي لا يصلح أن يُعلق الحكم به لونه. وكذلك أنه كان صاحب لحية أو أنه كان طويلًا أو قصيرًا أو كان يضرب صدره أو ينتف شعره، ثم يقف على العلة التي تصلُح لتعليق الحكم عليها والتي من الممكن أن يُعديها إلى غيرها من الفروع, فيجد أن العلة هي ماذا؟ أنه جامع أهله في نهار رمضان، ولذلك أمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالكفارة بناءً على هذه العلة.

فالعلة لابد أن تكون مناسبة لتشريع الحكم، ولو نظرنا إلى العلل التي ذكرها الله تبارك وتعالى في كتابه لوجدناها مناسبةً أشد المناسبة لتشريع الأحكام، لأن الله عَزَّ وَجلَّ من أسمائه الحكيم، والحكيم: هو الذي يضع الأمور مواضعها اللائقة بها، فالله عَزَّ وَجلَّ لا يفعل شيئًا عبثًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لأنه حكيم عليم خبير أحاط بكل شيء علمًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فكل حكم شرعه الله تبارك وتعالى وبيّن علته فعلته مناسبة تمام المناسبة لهذا الحكم.

الذي يقابل المناسبة؟ (الطردي), فقلنا: الوصف الطردي ليس بعلة وليس بمعتبر عند العلماء.

قال: ليس بعلة عند الأكثرين. وهذا هو الصحيح، وقال بعض الشافعية : يصح مطلقاً، يعني: يصح التعليل بالعلة الطردية مطلقًا، هذا الكلام كلام ضعيف لأن الشارع لا يؤسس الحكم على مثل هذه الأوصاف التي لا تصلح لتأسيس الحكم عليها، وقيل: جدلًا، يعني: يجوز أن يعتمد المجتهد عليه في باب الجدل وليس في باب تقرير الحكم, وهذا كذلك لا يصح لأن الجدل المقصود منه أن يصل إلى الحق وليس لمجرد الجدل.

قال: و(الاعتبار). وهذا هو الشرط الخامس من شروط العلة، ما المقصود بالاعتبار؟ المراد به: أن تكون العلة من الأوصاف المعتبرة. الوصف المناسب لتشريع الحكم يدور على أقسام ثلاثة لا رابع لها:

إما أن يدل الدليل على اعتباره في الحكم كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ إِنَّهَا مِنْ الطَّوَّافِينَ»، فوصف الطواف اعتبره الشارع في الحكم فهذا يسمى بالاعتبار، دلّ الدليل على اعتباره في الحكم.

وإما أن يدل الدليل على عدم اعتباره في الحكم.

وإما أن لا يدل على الاعتبار ولا العدم.

فإن دلّ الدليل على اعتباره فهذا الذي يسمى بالمعتبر، وإن دلّ على عدم اعتباره فهذا يسمى بالمُلغى وإلا فهو المرسل، فما دلّ الدليل على اعتباره فهو المعتبر وهو الذي يسميه علماء الأصول بالمؤثر والملائم فهو وصف مؤثر في الحكم وهو ملائم كذلك لتشريع الحكم، وهذا الذي دلّ الدليل على اعتباره إما أن يدل عليه نصًا أو إجماعًا، يعني: أن يأتي النص بالعلية أو أن يُجمع العلماء على العلية، علية الحكم هي كذا، وقع الإجماع عليها.

وما دلّ الدليل على عدم اعتباره فهو الغريب، كمثل: الأخوَّة بين الأخ وأخته، فهذا وصف مناسب لإناطة بعض الأحكام به، ومع ذلك لم يعتبر الشارع هذا الوصف في الميراث، في التساوي في الميراث، فقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، مع أن الناظر فيه قد يظن أن هذا الوصف معتبر ومع ذلك ألغى الشارع هذا الوصف ولم يجعله معتبرًا، فجعل للذكر ضعف حظ الانثيين, فهذا يسمى بالوصف المُلغى الغريب.

وكذلك الزوجية: الرجل يستمتع بزوجته، والزوجة كذلك تستمتع بزوجها، وهذا وصف مناسب لتعليق حق الطلاق بيد الزوجة كما أنه بيد الزوج، وكذلك الرجعة: لكن الشارع لم يعتبر هذا الوصف في هذا الحكم، فجعل الطلاق بيد الرجل وجعل الرجعة كذلك بيد الرجل، فهذا يسمى بالوصف الغريب أو بالوصف المُلغى الذي لم يعتبره الشارع.

قال هاهنا: و(الاعتبار) أن يكون المناسب. يعني: الوصف المُعلل به، أن يكون معتبراً في موضع آخر، كما قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: 222]، عندنا هاهنا سؤال وحكم وعلة، السؤال عن ماذا؟ عن المحيض، سؤالنا عن حكم المحيض؟ فأمر الله عَزَّ وَجلَّ بالاعتزال فهذا هو الحكم وبيّن العلة في ذلك.

ما العلة في ذلك؟ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ ، فهذه العلة علة معتبرة، لماذا؟ لأن الشارع دلّ عليها، قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»، فالحكم هاهنا الوضوء والعلة مس الذكر، فهذا يسمى معتبرًا, لماذا؟ لأن الشارع هو الذي اعتبره، إما اعتبره نصًا أو اعتبره إجماعًا.

وقد يكون معتبرًا في موضع آخر فيُقاس عليه، يعني: يعتبر الشارع هذا الوصف في موضع فيُقاس عليه، ما العلة في الولاية على مال الصغير؟ الصِغر لأنه ليس برشيد قاصر لا يصلح أن يكون وليًا على ماله، ولذلك قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ [النساء: 6]، هذه العلة التي هي الصِغَر هل من الممكن أن تكون وصفًا معتبرًا في غيرها من الأحكام؟ نعم في غيرها من الأحكام كالولاية في الزواج، فلو كانت المتزوجة صغيرة لا تعرف حقها ولا تعرف مصلحتها فكذلك جعل الشارع الولاية عليها, بل جعل الشارع الولاية عليها أبدًا فلا نكاح إلا بولي كما بيّن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: وإلا فهو مرسل. وهذا هو القسم الثالث، ما المرسل؟ الذي لم يشهد له الشارع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، فلم يأت دليل خاص في هذه المسألة في النص على علية هذا الحكم، وإنما ذلك يؤخذ من أصل كلي عام كما سبق في المصلحة المرسلة وفي مبحث الاستصلاح.

فهذا الوصف الذي لم يشهد له دليل خاص بالاعتبار أو بالإلغاء لكن بناء الحكم عليه يُحقق مصلحةً تشهد لها عمومات الشريعة.

كمثل ماذا؟ الصحابة جمعوا القرآن، هل هناك نص صريح من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه المسألة؟ هل قال: إن مت وانقطع الوحي فاجمعوا القرآن؟ هذا لا يوجد في سُنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وليس هناك نص صريح في كتاب الله تبارك وتعالى، لكن الأصول الكلية العامة للشريعة دعت إلى جمع القرآن لأن حفظ الدين لا يتم إلا بذلك، فاندرج تحت النص العام وتحت القاعدة الكلية التي هي حفظ الدين.

وكذلك تدوين الدواوين أيام عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وكذلك زيادة عثمان الآذان الثاني يوم الجمعة, زاده لحاجة الناس إليه بشروطه المعتبرة على عكس ما يفعله الناس الآن يؤذن قبل صلاة الجمعة آذانين بينهما خمس دقائق ولا حاجة للآذان الأول،

لماذا؟ لأن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو أحد الخلفاء الراشدين لما سنّ هذه السُنة كانت الحاجة موجودة من أجل هذه السُنة ومن أجل هذا التشريع لبُعد الناس ولانشغال الناس في إعمالهم وحتى يتهيأ الناس للصلاة، فكان بين الآذانين مدة معتبرة وكانت هناك حاجة لهذا التشريع، فإن تحققت العلة الآن في مكان ما شُرع أذان عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فهذا المرسل يحقق مصلحة من جنس مصالح الشريعة، لكنه لا يسمى معتبرًا وإنما يسمى مناسبًا مرسلًا لأنه يندرج تحت المصلحة المرسلة.

قال في المرسل هذا: يمتنع الاحتجاج به عند الجمهور. وهذا الذي رجحه المصنف هاهنا: أن المرسل ليس بحجة عند الجمهور، ورجحه كذلك في مبحث الاستصلاح، مع أن الذي عليه جمهور أهل العلم في كتبهم وفي فتاويهم على اختلاف مذاهبهم: الاحتجاج بالمصلحة المرسلة.

فالصحيح عكس ما مال إليه المصنف: أن الجمهور يحتج بالمرسل، وقد سبق لنا بيان ذلك كما قلنا في مبحث الاستصلاح، وبيّنا هناك كذلك العلل التي من أجلها قلنا: أن المناسب يصلح لتشريع الحكم بشروطه.

وذكرنا قول الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: وجميع المذاهب تتعلق بالمصلحة المرسلة وليس قاصرًا على المالكية كما هو مشهور عند بعض الناس، لماذا المرسل يعتبر مناسبًا لتشريع الحكم؟ نقول: لأنه لا يخرج عن تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، كما أنه ليس من باب الهوى والوضع في الشريعة وإنما هو من باب الاندراج تحت القواعد الكلية الملائمة للشريعة.

وكذلك لأن أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن جاء بعدهم بنوا اجتهادهم على رعاية المصلحة كما ذكرنا في جمع القرآن والدواوين وغير ذلك، فالصحيح عكس ما

قال المصنف، قال هاهنا: يمتنع الاحتجاج به عند الجمهور. نقول: بل الصحيح أنه معتبر عند الجمهور لكن بشروطه.

قال: و(الاطراد). يعني: ينبغي أن تكون العلة مطردة، منذ قليل قلنا من الأوصاف التي لا تصلح لإناطة الحكم بها: الوصف الطردي، وهاهنا نقول من شروط العلة: أن تكون مطردة، هل بينهما فرق؟ نعم بينهما فرق، لأننا لو رجعنا إلى حد الوصف الطردي قلنا: هو وصف لا يصلح لتعليق الحكم به كالطول والقصر واللون والجنس وغير ذلك.

ما المقصود بالاطراد هاهنا؟ أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم، وجد الإسكار وجد التحريم، وجدت السرقة وجد القطع، وجد الزنا وجد الرجم أو الجلد، هذا هو معنى الاطراد, فلابد أن تكون العلة مطردة إذا وجدت العلة وجد الحكم, وهي التي يُعبر عنها بأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، لماذا هذا الشراب حرام؟ لأنه مُسكر، وهذا لماذا ليس بحرام؟ لأنه ليس بمُسكر، فالاطراد شرط من شروط العلة.

هل هو شرط عند جميع العلماء؟ هذا فيه خلاف، ولذلك قال: شرط عند القاضي وبعض الشافعية. وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بمورده. ما الفرق بين القولين؟

القول الأول يقول: إن الاطراد شرط في صحة العلة، يعني معنى ذلك: أنه إذا تخلف الحكم مع وجود العلة دلّ ذلك على أنها ليست بعلة، يعني: العلة موجودة لكن تخلف الحكم، فهذا يدل على أن هذه ليست بعلة، هذا على الإطلاق، فإذا وُجِدَت علة ما وتخلف الحكم فهذا يدل على أن هذه العلة ليست بعلة معتبرة.

يعني: وجد الإسكار وتخلف التحريم؟ معنى ذلك: أن الإسكار ليس علة معتبرة، وجد القتل العمد العدوان وتخلف القصاص؟ فهذا يدل على أن هذه العلة

ليست علة معتبرة، فأصحاب هذا القول يقولون هذا بالإطلاق، أنه إذا تخلف الحكم فهذا يدل على أن العلة ليست بعلة معتبرة.

أما أصحاب القول الثاني وهم أبو الخطاب وبعض الشافعية: فيخصصون ذلك بمورده، ما معنى يخصصون ذلك بمورده؟ يعني: ما جاء النص فيه بتخلف الحكم مع وجود العلة فهذا الذي يُحكم به، وأما بخلاف ذلك فإن تخلف الحكم فهذا يدل على أن هذه ليست بعلة معتبرة، كمثل عام الرمادة، وكذلك كقتل الوالد بولده وفوات شرط أو وجود مانع, سيأتي كل هذا الكلام.

قال: وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بمورده. يعني: لا يُشترط اطراد العلة فلا يقدح النقض في صحتها، قال: فلا يقدح النقض، ما المقصود بالنقض؟ يعني: أن يوجد الوصف ولا يوجد الحكم.

فلا يقدح النقض في صحتها بل هو تخصيص لها يختص بمورد الحكم- وضربوا لذلك أمثلة, وهذه الأمثلة التي ورد بها النص سموها بالتخلف, ما معنى التخلف؟ تخلف الحكم مع وجود العلة, وهذا التخلف لابد أن يكون قد دلّ عليه الدليل، وهذا الذي يسمى بتخصيص العلة: العلة موجودة لكن تخلف الحكم، هذا التخلف حصل بناءً على الهوى؟ لا، وإنما مرجعه إلى الدليل، فهذا التخلف قد يكون من أجل أن الشارع استثنى هذه المسألة فتخلف الحكم.

قال: كالتمر في المصرَّاة. النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَنِ ابْتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا، وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ»

إنسان ذهب إلى السوق ليشتري بهيمة وبعض التجار قد لا يراقب الله ويتقيه في بيعه، ماذا يصنع؟ يحبس لبن البهيمة عدة أيام أو يربط ضرع البهيمة حتى يصبح اللبن عظيمًا، فإذا ذهب هذا المشتري ليشتري نظر إلى ضرع البهيمة فأعجبته فاشتراها، ثم

بعد يوم أو يومين وجد أن لبن البهيمة قد جف أو نقص جدًا, ماذا يصنع؟ الأصل الذي ينبغي أن يكون على وفق القياس، الأصل في ذلك: إيجاب المثل والتماثل.

فهذا لما حلب هذه البهيمة أخذ منا أربعة كيلوات من لبن, إذا أراد أن يردها ويأخذ الثمن يردها ومعها الأصل، الأصل في ذلك التماثل أو القيمة، فيردها ويرد معها أربعة كيلو لبن أو يرد معها قيمة الأربعة كيلو لبن، لكن الشرع استثنى هذه المسألة من هذا الأصل.

فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنِ ابْتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا، وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ»، ما قال: ورد معها اللبن، قال: «وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ»، فهذا الحكم مستثنى، فهنا خُصِّصَ شرط الاطراد في العلة في هذه المسألة.

قال: أو لمعارضة علة أخرى. يعني: يتم تخصيص العلة لمعارضة علة أخرى، فيتخلف الحكم عن العلة لوجود علة أخرى هي أخص من هذه العلة.

وضربوا مثالًا لذلك فقالوا: تعليل رق الولد برق أمه وهذا بالإجماع، لأن كل ذات رحم فولدها بمنزلتها، يعني: لو أن حرًا استولد أَمةً فولدها هذا يكون حرًا أم عبدًا؟ يكون عبدًا فهو تبعٌ لأمه، وفي القصة المشهورة قصة عنترة بن شداد فأبوه كان حرًا وأمه زبيبة كانت أَمَة فلحق بأمه.

قال: فولد من تزوج امرأة على أنها حرة، إذًا: عندنا بالإجماع أن هذا يُلحق بأمه، عندنا صورة الآن: إنسان تزوج امرأة على أنها حرة غرروا به, تزوج على أنها حرة فبانت أَمَة يكون ولده منها حرًا, مع أن العلة المطردة التي بني عليها الحكم أن يكون هذا الولد رقيقًا، مع أن العلة وهي رق الأم موجودة لكنها عورضت بعلة أخرى وهي الغرر الذي صار سببًا لحرية الولد.

حصل غرر هاهنا وجهالة وتغرير، فعندنا الآن علتان: علة الرق تبعًا لأمه- وهذه هي العلة الأصلية المطردة، وعلة الحرية- تبعًا لاعتقاد أبيه حريته، وثبت مقتضى العلة الثانية والذي هو الغرر، فنُغلب جانب الحرية لأنه هو الأصل، فهاهنا غلّبنا ذلك لمعارضته بعلة أخرى.

قال: أو لعدم المحل، أو فوات شرطه. يعني: تُخصص العلة لعدم المحل، يعني: إنسان سرق, فالسرقة علة القطع فالأصل أن تُقطع يده، فهذه العلة وُجِدَت في هذا الإنسان، يعني: سرق من حرز وسرق مالا معتبرا فهذه علة معتبرة توفرت شروطها فالأصل أنه يُقطع، لكن لو كان هذا السارق صبيًا؟ فإنه لا يُقطع، لا يُقطع من أجل أن السرقة ليست علة معتبرة؟ لا, وإنما لفوات المحل، فهذا لا يصلح لإقامة الحد عليه.

إنسان زنا- والزنا علة معتبرة لتشريع حكم الرجم، فلما أردنا أن نُقيم عليه حكم الرجم وجدناه غير مُحصن، فهل معنى ذلك أن العلة هاهنا ليست بمطردة وأنها لا تصلح لتشريع الحكم أم أن الشرط قد فات؟ الشرط قد فات في الرجم، فشرط الرجم أن يكون محصنًا، فهذا يسمى بتخصيص العلة.

حصل قتلٌ عمدٌ عدوان، فهذا علة لوجوب القصاص، لكن لَمَّا أردنا أن نقتص للمقتول، وجدنا القاتل والده، وقد جاء عند ابن ماجة: **لا يقتلُ بالولدِ الوالدُ**، وعند ابن الجارود في المنتقى، والبيهقي أن عمر بن الخطاب قال لرجل قتل ولده: يا عدو نفسه أنت الذي قتلت ابنك؟! لولا أني سمعت رسول الله يقول: **(لا يقاد الأب من ابنه)** لقتلتك، هلم ديته. قال فأتاه بعشرين أو ثلاثين ومائة بعير قال: فخير منها مائة فدفعها إلى ورثته وترك أباه فهذه العلة منع من تأثيرها مانع، لكنها ليست علة منقوضة، فلا تبطل في غير الوالد .

وكما قال الشيخ مصطفى في مسألة من مسائل الحيض- فالأصل أن تعتد المرأة ثلاثة قروء أو أن تعتد أربعة أشهر وعشرا، لكنها وضعت حملها, فالعلة هاهنا: تكون وضع الحمل استثناءً وتخصيصًا لهذا العموم، فتخصيص العلة لا يعود على العلة بالنقض، ما معنى لا يعود على العلة بالنقض؟ هو هو كـباب العموم والخصوص.

هل معنى تخصيصنا للعموم أن العام المخصوص لا يصلح للعمل به؟ يصلح للعمل به, غاية الأمر أنه كان في مبدأ الأمر دلالته دلالة قطعية، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20]، هذه دلالة قطعية، كل شيء يصدُق عليه أنه شيء فالله عَزَّ وَجلَّ قادرٌ عليه، فهذا عموم مطلق غير مخصوص دلالته على العموم دلالة قطعية.

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ ، الألف واللام تفيد العموم، فمعنى ذلك: أن كل مطلقة واجب عليها أن تتربص ثلاثة قروء على الخلاف في القرء هل هو الطُهر أم الحيض؟

هذا عام، لكن هل هذا العام عام مطلق؟ لا هذا عام مخصوص خصّه ماذا؟ المرأة الحامل، فالمرأة إذا وضعت حملها انقضت عدتها، هذا التخصيص يعود على العموم بالنقض؟ يعني: معنى ذلك: أن هذه الآية لا يجوز العمل بها؟ يجوز العمل بها في غير الحامل، فكذلك في تخصيص العلة يجوز العمل بالعلة كالسرقة والزنا والصِغر وغير ذلك في غير ما استثناه الشرع.

فهنا نفرق بين نوعين من العلة:

- العلة التي خُصصت بسبب فوات شرط أو محل أو وجود مانع هذه تسمى بالعلة الناقصة, وهي التي فقدت شرطًا أو عُورضت بعلة أخرى أو وجد مانع.

- وأما العلة التي هي على أصلها مطردة والتي لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد, فإذا وجدت العلة وجد المعلول، فهذه تسمى بالعلة التامة.

فالاطراد موجود في العلة التامة, وهذا الاطراد قد يتخلف في العلة الناقصة لوجود مانع أو فوات شرط أو محل أو غير ذلك.

ولذلك نقل الشارح هاهنا عن شيخ الإسلام ابن تيمية قال: وقد حقق شيخ الإسلام ابن تيمية وجوب التفريق بين العلة التامة والعلة الناقصة، فالتامة وهي المقتضى الذي اكتملت شروطه وانتفت موانعه، يعني: لا يوجد فوات محل ولا يوجد مانع ولا يوجد فوات شرط، فهذه لابد من اطرادها ومتى انتقضت فسدت.

وأما الناقصة فانتقاضها لا يفسدها، انتقاضها يكون بماذا؟ بهذه الأمور التي ذكرناها، فهذه أمور مبناها على على الدليل.

ولذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إعلام الموقعين عقد بابًا كاملًا في الأمور التي ردها الأحناف وزعموا أنها على خلاف القياس، لأن الأحناف لا يعملون بهذه الأحاديث حديث المصراة لا يعمل به الأحناف، يقولون: هو على خلاف القياس، القياس يقتضي ماذا؟ المثلية, وهذا الحديث جاء على خلاف القياس, وهم كل شيء عندهم أو أكثر أحكامهم مبنية على الرأي والقياس فردوا هذا الحديث.

حتى إن هناك قصة مشهورة ذكرها الإمام الذهبي في السيَّر: أن رجلًا كان يُحدث بهذا الحديث في الجمع الأموي فدخل رجل من متعصبة الأحناف فسمع هذا الرجل يقول: قال أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ, قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنِ ابْتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً»، فهذا الرجل كان يرد هذا الحديث لكنه لم يقل: هذا الحديث على خلاف القياس، قال: أبو هريرة ضعيف، فنزلت حية من سقف المسجد وأخذ هذا الرجل يجري والحية تجري خلفه، فقيل له: قل تبت تبت، فقال: تبت تبت، فاختفت الحية.

قال الإمام الذهبي: إسنادها كالشمس، أو إسنادها أئمة كالشمس، قصة صحيحة، فكان الأحناف يردون هذه الأحاديث.

فابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقد بابًا كاملًا في إعلام الموقعين في ذكر هذه الأحاديث التي زعم الأحناف أنها على خلاف القياس وبيّن أنها موافقة للقياس، كذلك حديث العرايا الأحناف يردونه لأن هذا يخالف مبحث الربا, يردون هذه الأحاديث.

قال: وما سواه فناقض. يعني: إن خرج التخصيص عن هذه الأمور التي ذكرناها فهو ناقض للعلة.

قال: و(التعدي). هذا هو الشرط السابع من شروط الجامع: وهو أن يكون وصفًا متعديًا، والذي يقابل الوصف المتعدي الوصف القاصر، فعندنا علتان:

- علة متعدية
- وعلة قاصرة

العلة المتعدية: هي التي تتعدى من هذا النص إلى غيره, تتعدى من الأصل إلى الفرع, كالإسكار علة متعدية إلى كل مُسكر فهي ليست قاصرة على الأصل.

يعني: هب أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما تكلم عن المُسكرات ذكر صنفا معينا, حرّمه لأنه خمر كان يتكلم عن صِنف بعينه.

فبيّن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العلة في التحريم وهي الإسكار فتعدية هذه العلة إلى فروع غير هذا الأصل هذا يسمى ماذا؟ يسمى بتعدية الحكم، لأن هذه العلة علة متعدية ولا يُتصور أن الشارع يقصر. حكمها على هذا الصنف لأنها تصلح للتعدي، ولذلك العلماء عدوا هذه العلة إلى كل المسكرات التي ظهرت بعد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

بعض الناس حاليًا تصنع بيرة من البوظة. البوظة التي تباع في الشوارع مُسكرة، البوظة هذه لم تكن موجودة على عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُلحق بالمُسكرات أم لا تُلحق؟ تُلحق لنفس العلة، تُعمل من الذرة تُلحق.

الخمر يُصنع من العسل أو يُصنع من البطيخ أو يُصنع من أي شيء, طالما أنه كان مُسكرًا فيُلحق بالمُسكرات، لماذا؟ لأن العلة هاهنا متعدية.

قال: و(التعدي): لأنه الغرض من المستنبطة. يعني: لماذا يستنبط العلماء العلة؟ ولماذا يقفون على علل الأحكام؟ لتعديتها هذا هو الغرض، فيستنبط العلماء العلة من الأصل ليُعرف وجودها في الفرع وهذا هو القياس.

قال: فأما القاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص فغيرُ معتبرة. العلة القاصرة تقابل العلة المتعدية، والعلة القاصرة: هي التي لا توجد في غير الأصل, والأصل هو محل النص الذي جاء به النص، وهذه العلة إما أن تكون منصوصة أو أن تكون مستنبطة، فهذه علة قاصرة لا تُعدى إلى غيرها، يعني: يُقتصر فيها على النص.

المصنف هاهنا ضرب مثالًا غير صحيح, وهذا المثال مشهور عند من ألّف في كتب الأصول قال: كالثمنية في النقدين. ما علة جريان الربا في الذهب والفضة في النقدين؟ الثمنية، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عدّد أصنافًا ستة: فقال: «الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ»، وباقي المطعومات التي ذكرها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فالعلة هاهنا: ليست منصوصة, فأراد العلماء أن يُخرجوا العلة، هذا اسمه تخريج العلة، يعني: لماذا بيّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن هذه الأصناف يجري فيها الربا؟ فقالوا: في الأصناف المطعومة العلة: الطُعم أو الادخار أو الاقتيات، الوزن، الكيل، إلى غير ذلك، في الذهب والفضة قالوا: الثمنية، العلة هاهنا: أنها أثمانٌ للأشياء.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نص على ماذا؟ نص على الذهب والفضة، هؤلاء بيّنوا أن العلة هاهنا علة متعدية أم قاصرة؟ علة قاصرة. ما خطورة القول بأن العلة في الذهب والفضة أو في النقدين علة قاصرة؟

أن الربا لا يجري في غير الذهب والفضة مما تعامل الناس به على أنه نقد، ولذلك وجدنا من يُفتي بحِل التعامل مع البنوك وأخذ الفوائد من البنوك، بناءً على ماذا؟ أن الأموال التي يتعامل بها الناس ليست ذهبا ولا فضة، والعلة في الذهب والفضة الثمنية وهذه علة قاصرة كما يقول المصنف لا تعدى لغيرهما ، إذًا: العلة لا تتعدى لهذه الأوراق فلا يجري فيها الربا.

اقترض من البنك مئة ألف وسددهم مئة وخمسين ألفا؟ حلال حلال على قول هؤلاء، عِلمنا لماذا قالوا بحِل هذه الأمور؟ قالوا: لأن العلة في النقدين علة قاصرة وهذا كلام غير صحيح, بل الثمنية علة متعدية وليست علة قاصرة، ولذلك الناس من قديم لا يقتصرون في التعامل على الدرهم والدينار والذهب والفضة كانوا يتعاملون بالمقايضة.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ألم يذهب إليه بلال بن رباح وقد باع تمرًا جيدًا بتمرٍ رديء، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَيْنُ الرِّبَا»، فكانوا يتعاملون بالمقايضة ما كانوا يقتصرون على الذهب والفضة، ونحن الآن لا نتعامل بالذهب والفضة وإنما نتعامل بالأوراق، هذه الأوراق تصلح للمعاملات المالية؟ تصلح للمعاملات المالية، إذًا: هي هي نفس الذهب والفضة، فالثمنية كذلك تجري فيها فلا يجوز فيها التفاضل.

ما المثال الصحيح للعلة القاصرة؟ المثال الصحيح للعلة القاصرة: الخصوصية بالنسبة لأفعال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وكذلك السفر والمرض علتان لإباحة الفطر للمسافر أو المريض، وهذه العلة لا توجد في غير السفر والمرض فهي علة قاصرة عليهما.

يأتي رمضان والفتوى التي نُسأل عنها كل عام- الذين يعملون في الأفران هل يجوز لهم أن يُفطروا من أجل المشقة؟ فتجد الفتوى المعتبرة عند العلماء أن ذلك ليس بجائز, أن يُفطر ابتداءً.

هل يقاس على المسافر؟ لا يقاس على المسافر، لأن المسافر علته علة قاصرة وهي السفر، الحكمة دفع المشقة، والشارع لا يعلل بالحكمة وإنما يعلل بعلة ظاهرة منضبطة وهي السفر، ولذلك الفتوى تكون ماذا؟ صم من أول اليوم حتى إذا وجدت نفسك قد اجهدت ولا تستطيع أن تُكمل، ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 286].

لكن لا يقاس هؤلاء على المسافر ولا على المريض، لأن المرض علة قاصرة وكذلك السفر علة قاصرة.

وكذلك قصر الصلاة: يعني مثلًا: أول أمس شخص سيجري عملية واتصل بي ويسألني أنا سأدخل غرفة العمليات قبل صلاة الظهر، هل يجوز لي أن أصلي الظهر والعصر قبل صلاة الظهر؟ قلت له قولًا واحدًا: لا يجوز، لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾ [النساء: 103] ، لا يجوز لك أن تصلي الصلاة قبل وقتها.

هل يجوز لي أن أجمع بين صلاتي الظهر والعصر؟ قلت له: يجوز، جمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في غير سفر ولا خوف ولا مطر أراد ألا يُحرج أمته، فإن فعل المرء ذلك حينًا جاز.

يعني: هذا سيدخل غرفة العمليات بعد صلاة الظهر وسيأخذ بنج ومن الممكن أنه لا يفيق إلا عند صلاة العشاء، وقت الظهر والعصر؟ هذه حالة مخصوصة يجوز له

أن يصلي العصر مع الظهر جمع تقديم، لما سُئل ابن عباس عن ذلك قال: "أراد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ألا يُحرج أمته".

سألني سؤال: هل يجوز لي أن أقصر الصلاة؟ قلت له: لا، لماذا؟ لأن القصر مخصوص بالسفر, فهذه علة قاصرة لا تتعدى لمثل هذه الأمور.

فقال: فأما القاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص، فغير معتبرة، وهو قول الحنفية خلافاً لأبي الخطاب والشافعية. إذا كانت العلة القاصرة لا تتعدى إلى غيرها، لماذا يبحث العلماء عنها؟ لماذا يبحث العلماء عن علة كعلة السفر أو كعلة المرض لتشريع الأحكام؟ إذا كانت لا تتعدى إلى غيرها ، لأن العلماء يبحثون على العلل من أجل تعديتها إلى غيرها.

هل من فائدة في البحث في العلة القاصرة؟ نعم هناك فوائد وإن كانت لا تتعدى إلى غيرها لأنها تقوي الحكم بإظهار حكمته, لمَّا تقف على العلة هذا يقوي الحكم، وهذا مما يزيد به الإيمان والعلم, ومما يزيد به اليقين على أن هذا التشريع من لدن حكيم حميد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، كذلك تعلم المناسبة التي من أجلها كان تشريع الحكم، وكذلك تقوي النص الدال على معلولها لأن التعليل كنص آخر, فيكون هذا من باب تقوية الحكم ببيان علته وضبط الحكم.

قال: فإن لم يشهد لها. نحن قسمنا في البداية الاعتبار إلى أقسام ثلاثة: شاهد له الشرع بالاعتبار، لم يشهد له الشرع بالاعتبار، لم يشهد ولم يُلغي الشرع اعتباره وهو المرسل.

هاهنا أخَّر الغريب الذي شهد الشرع بإلغائه قال: فإن لم يشهد لها إلا أصل واحد فهو (المناسب الغريب). هاهنا يتكلم كذلك على ما شهد له الشرع، لكن هذا لا يندرج تحت أصول كلية كثيرة لكن يندرج تحت أصل واحد، فسماه هاهنا بـ (المناسب

الغريب) مثل الحديث الغريب الذي لم يأت إلا من طريق واحد فهذا كذلك مناسب غريب، يعني: يمكن القياس عليه، وهذا لأنه قريب من المرسل أو قسم منه.

ومثّلوا لذلك بتوريث المبتوتة في مرض الموت إلحاقًا بالقاتل الممنوع من الميراث، النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ»، يعني: لو إنسانًا قتل آخر وكان من ورثته استعجالًا للتركة يعامل بنقيض قصده، من استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه، يعاقب بنقيض قصده بناءً على حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إنسان طلق امرأته طلقةً بائنة في مرض موته المخوف، يعني: شعر أنه أوشك على الموت ومتزوج من امرأة ثانية, وهذا غالبًا يكون في الزوجة الثانية, ومازال متزوجها ،عنده أولاد كُثُر وعنده زوجة أولى، هذه لو مات وتركها سترث كما ترث هذه الزوجة التي تحملت معه وربت الأولاد، فالذي عنده ضعف إيمان ماذا يصنع؟ يطلقها طلقة بائنة قبل أن يموت من أجل أن يحرمها من الميراث.

فالصحيح من أقوال أهل العلم, وهذه فتاوى الصحابة وليس فيها نص عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الصحيح من أقوال أهل العلم: أنه يعامل بنقيض قصده فترث هذه المرأة وإن كان طلقها طلقة بائنة معاملة له بنقيض قصده, قياسًا على ماذا؟ قياسًا على القاتل الذي استعجل المال قبل أوانه، فهذه صورة شهد لها صورة واحدة، يعني: صورة مخصوصة شهدت لها صورة مخصوصة لم يشهد لها أصل كلي عام، ولذلك يسمى بـ(المناسب الغريب).

ثم قال بعد ذلك: وإن كان حكماً شرعياً فالمحققون: تجوز عليته. يعني: هو يريد أن يقول هاهنا: هل يجوز أن تكون العلة حكمًا شرعيًا؟ فالصحيح من ذلك: أنه يجوز.

قال: لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ»، النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هاهنا ماذا صنع صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ علل حكمًا بعلة شرعية، ما الحكم؟

قضاء دين الله تبارك وتعالى الذي كان هو الصيام في الحديث، ما العلة؟ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاسه على حكم شرعي بيّنه وهي: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ», فبيّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن قضاء الدين عن الأب هذا واجب شرعًا هذا جائز، فكذلك قضاء الصوم عن هذه المتوفاة، فكانت العلة حكمًا شرعيًا.

والشارح هاهنا ضرب أمثلة كثيرة، يعني: الشارع يحكم بنجاسة شيء ما، هذا حكم شرعي، ما الذي يترتب على هذا الحكم الشرعي؟ يحرُم بيعه، فالحكم يحرُم بيعه وعلته حكم شرعي، الإسكار علة شرعية، إنما النجاسة؟ حكم شرعي، الشرع هو الذي حكم بنجاسة هذا الشيء، فالتعليل هاهنا بالحكم الشرعي وهذا جائز صحيح, لماذا؟ لأنه وقع والوقوع دليل الجواز، قال: وقيل: لا. وهذا قول ضعيف.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثم هل يشترط انعكاس العلة؟ فعند المحققين لا يشترط مطلقًا، والحق أنه لا يشترط إذا كان له علة أخرى.

المراد بانعكاس العلة كما قال الشارح: انتفاء الحكم لانتفاء العلة, فإذا انتفت العلة انتفى الحكم, لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا, وجدت العلة وجد الحكم, وينعكس ذلك إذا انتفت العلة, أي: لم توجد العلة, فهل يوجد الحكم أم لا؟

قال: فعند المحققين لا يشترط مطلقًا. يعني: سواء تعددت العلة أم لم تتعدد, يعني: بعض الأحكام قد يكون لها أكثر من علة كالوضوء مثلًا من الحدث, ما الذي يسبب الحدث؟ هل هي علة واحدة, يعني: أكل لحم الجزور فقط أم النوم فقط أم مس الذكر فقط على قول أم مس المرأة؟ إلى غير ذلك من العلل, فهذه كلها علل.

إذًا: العلل التي تؤدي إلى نقض الوضوء (إلى الحدث) كثيرة, فهنا العلل متعددة وهناك أحكام لا تتعدد عللها, بل هي علة واحدة كتحريم الخمر, لماذا حُرم الخمر؟ هل من أجل لونه؟ لونه ليس بعلة, من أجل طعمه؟ طعمه ليس بعلة, من أجل أنه مُسكر؟ نعم, هي علة واحدة.

فالقول الأول: أن العلة لا تنعكس مطلقًا, هذا هو القول الأول, يريد هاهنا سواء كان الحكم ذا علل كثيرة أو علة واحدة, هذا القول الأول.

قال: والحق أنه لا يشترط إذا كان له علة أخرى. وهذا هو القول الثاني, ففرق بين الحكم الذي له علة واحدة والحكم الذي له علل متعددة سواء كانت هذه العلل علتين أو ثلاثة أو أربعة كما سيأتي في مسألة تعدد العلل.

فإذا اتحدت العلة, يعني: لم تكن إلا علة واحدة لهذا الحكم فلابد من أن تنعكس, ما معنى أن تنعكس؟ يعني: إذا انتفت العلة لابد أن ينتفي الحكم.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ادخار لحوم الأضاحي: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عن الادِّخارِ بعد ثَلاثٍ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا».

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يدَّخروا اللحوم لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام, فإذا انقضت هذه الثلاثة فعليهم أن يتصدقوا بهذه اللحوم وأن يعطوها للفقراء, ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ [الحج: 28], ثم بين النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العلة في ذلك لماذا نهاهم النبي عن الادخار؟

قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ», أي: من أجل وجود دافة فقراء من البادية, الدافة: هم الجماعة الذين يسرعون من البادية, قوم فقراء يأتون مسرعين من البادية ويحتاجون إلى هذه الأطعمة.

فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر أصحابه أن يتصدقوا بهذه اللحوم بعد ثلاث, هذه هي العلة التي من أجلها نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ادخار لحوم الأضاحي, هي علة واحدة, فلما انتفت هذه العلة انتفى الحكم لأن العلة واحدة.

إذًا: إذا كانت العلة واحدة متحدة فإنها بانتفائها ينتفي الحكم, بعدم وجود العلة لا يوجد الحكم, لذلك قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا», مع أنه لم يكن مسموحًا لهم قبل ذلك أن يدَّخروا, فأذن لهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الادخار.

كذلك الخمر: علة تحريم الخمر الإسكار, إذا زالت هذه العلة عن الخمر وتخلل بنفسه وصار خلًّا هل يجوز أن نستعمل هذا الخل أم لا يجوز؟ يجوز أن نستعمله, لماذا؟ لأن العلة انتفت, فإذا انتفت العلة انتفى الحكم.

أما إذا تعددت العلة, يعني: لم يكن للحكم علة واحدة بل كان له علل كثيرة, فلا يلزم من انتفاء بعض العلل أن ينتفي الحكم, يجوز ان ينتقض هذا الوضوء بعلة أخرى غير البول كالغائط والنوم وغير ذلك.

إذا: التحقيق في المسألة: أن محل القدح في العلة وأن الحكم ينتفي بانتفاء العلة وينعكس معها إذا كانت علة الحكم واحدة, أما إذا كانت العلل متعددة فلا يقدح في واحدة منها بعدم العكس لأنه إذا انعدمت واحدة ثبت الحكم بالأخرى.

لكن هنا مسألة: قد تنتفي العلة ويبقى الحكم, ولكن هذا ليس أمرًا مطَّردًا وإنما هو أمر قد يستثنيه الشارع في بعض الأمور لحكمة, فتنتفي العلة ويبقي الحكم كمسالة الرَمَل في الطواف, لماذا رمل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه؟ من أجل أن يعلم المشركون قوة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه وأن حُمَّى يثرب لم توهنهم كما شاع بين المشركين.

هذه العلة انتفت ولم تكن موجودة فهل معنى ذلك أن الرَمَل لم يعد مشروعًا في الطواف؟ لا يعني ذلك وإنما يبقى الرمل والناس ما زالوا يرملون إلى الآن.

إذًا: انتفت العلة ولكن بقي الحكم من أجل ماذا؟ من أجل تذكر نعمة الله تبارك وتعالى على عباده المسلمين لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قواهم بعد ضعف.

وكذلك مسألة الاضباع في الطواف: لماذا أمرهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يضَّبعوا؟ لنفس العلة لكي يظهروا قوتهم للمشركين, فانتفى هذا الأمر وصار المسلمون قوة بعد ضعف, ومع ذلك الحكم ما زال موجودًا.

كذلك السفر: والقصر في السفر والقصر في الخوف بين الله تبارك وتعالى في سورة النساء أن القصر إنما شرع من أجل الخوف, ففهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المخالفة من هذا الأمر, يعني: إذا كان المسلمون في أمن وأمان فإنه لا يُشرع لهم أن يقصروا, فالقصر معلق على الخوف, فماذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ «**صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ**», فانتفت العلة ولكن بقي الحكم من أجل ما استثناه الشرع وإلا فالقاعدة المطردة: أن الحكم إذا كانت علة واحدة فإنه ينتفي بانتفائها لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

قال: وتعليل الحكم بعلتين في محلين أو زمانين جائز اتفاقًا كتحريم وطء الزوجة تارة للحيض وتارة للإحرام.

هنا يقول: وتعليل الحكم بعلتين في محلين أو زمانين جائز اتفاقًا. ما معنى في محلين؟ يعني: زيد سيقْتل وعمرو سيقُتل, لماذا سيقتل زيد؟ من أجل القصاص لأنه قتل قتلًا عمدًا عدوانًا, هذه هي العلة, لماذا سيقتل عمرو؟ من أجل الردة, فهنا تعددت العلل وترتب على تعدد العلل تعدد الأحكام لأن هذا سيقتل من أجل كذا وهذا سيقتل من أجل كذا.

الحكم واحد لكن بعلتين في محلين مختلفين, فالذي سيقتل زيد والذي سيقتل عمرو, وهذا بسبب الردة وهذا بسبب القصاص, فهذا جائز بالاتفاق لأن الجهة منفكة, هذا سيقتل لعلة ما وهذه العلة لا توجد في سبب القتل الآخر وإنما هي علة أخرى.

قال: أو زمانين. كذلك تعليل الحكم بعلتين في زمانين جائز اتفاقًا كمثل ماذا؟ كتحريم وطء الزوجة, لماذا يُحرم الشرع وطء الزوجة؟ قال: تارة للحيض, فهذا بسبب زمان الحيض, وتارة للإحرام, بسبب الإحرام, فهذا زمان آخر, فهذا كذلك جائز بالاتفاق.

قال: فأما مع اتحاد المحل. يعني: الشخص واحد ليس عندنا زيد ولا عمرو لكن الشخص واحد كما لو زنا إنسان زنا وقتل, زنا بامرأة ثم قتلها فما الحكم هاهنا؟

وكذلك إذا اتحد في الزمان: يعني: إنسان لمس وبال في وقت واحد, مس ذكره وبال في نفس الوقت- فهنا علة الحدث ماذا؟ المس والبول, وكذلك علة القتل ماذا؟ الزنا إن كان محصنًا والقتل.

قال: فالأشبه بقول أصحابنا. وقوله: الأشبه- معنى ذلك أن المسألة ليست محل اتفاق كالمسألة الأولى.

قال: فالأشبه بقول أصحابنا وهو قول بعض الشافعية يجوز. وهذا هو القول الأول أنه يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين وأن كل واحدة منهما علة, وهذا قول الجمهور .

قال: وقوله: الأشبه- بناءً على ما أجاب به الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما سُأل عن خنزير ميت, فقال أحمد في سبب تحريمه, قال: هذا حرام من وجهين:

فعلل التحريم بعلتين:

- العلة الأولى: لكونه خنزيرًا
- والعلة الثانية: لكونه ميتة, فعلله بعلتين .

ثم إن ذلك واقع والوقوع دليل الجواز, فإن الإنسان قد يمس ذكره في اللحظة التي يبول فيها فتتعدد في المحل الواحد.

وقيل: يضاف إلى أحدهما. هذا القول الثاني, يعني: لا يجوز تعليل الحكم بعلتين في محل واحد وإنما يضاف إلى أحدهما.

والصحيح: بهما مع التكافؤ. يعني: الصحيح جواز التعليل بالعلتين مع التكافؤ في القوة, يعني: العلتين في نفس القوة كالبول والغائط, إنسان أحدث بالبول والغائط في نفس الوقت, فهاتان علتان.

قال: وإلا الأقوى مع اتحاد الزمن. ما المراد بالأقوى؟ يعني: هل من الممكن أن تكون علة أقوى من علة أخرى؟ نعم, إذا كانت إحدى العلتين متفق عليها وكانت العلة الأخرى مختلفا فيها, كالبول ومس الذكر فأيهما يُقدَّم؟ البول لأنه بالاتفاق ناقض للوضوء بخلاف مس الذكر.

أو المتقدم. إما أن نقدم الأقوى وإما أن نقدم المتقدم, وهذا عند الترتيب فيكون الحكم مستندًا للأولى, فلو بال ثم أكل لحم جزور فالعلة تكون ماذا؟ البول, لأنها تقدمت على لحم الجزور.

هل الخلاف في هذه المسألة يترتب عليه عمل؟ لا يترتب عليه عمل, ولذلك مال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن الخلاف في مسألة لفظيٌّ, فإن أحدًا لا يمنع قيام وصفين كلٌّ منهما لو انفرد لاستقل بالحكم.

قال: وثبوت الحكم في محل النص بالنص عند أصحابنا والحنفية. يريد هاهنا أن يقول: إن العلماء اختلفوا في حكم الأصل الذي هو الخمر, ما حكم الخمر؟ التحريم, هل هذا التحريم ثابت بالنص أم بالعلة التي هي الإسكار؟ هذا اختلفوا فيه على قولين:

فقال: وثبوت الحكم في محل النص بالنص عند أصحابنا. أي: عند الحنفية, والحنفية. أي: أنه ثابت بالنص لأنه هو الذي أفاد الحكم, ولو لم يرد النص لما كان تحريم الخمر ثابت في الشرع لأن التحريم والتحليل لا يثبُت إلا بشرع.

قال: لوجوب قبوله وإن لم تُعرف علته. هذا تعليلهم لماذا هو ثابت بالنص؟ لأن هذا الحكم لو كان تعبديًا لم تظهر علته وجب علينا أن نقبله, فظهور العلة لا يؤثر فيه, ولذلك قالوا: المدار هاهنا على النص.

وعند الشافعية: بالعلة. يعني: ثبت هذا الحكم بالعلة, العلة ماذا؟ الإسكار, فلما وجد الإسكار وجد التحريم, قالوا: لأن الله عَزَّ وَجَلَّ يشرع الأحكام من أجل علل

وحكم باهرة ومصالح عظيمة, فلاشك أنه شرع تحريم الخمر من أجل أن ذلك راجع إلى الإسكار, والخلاف كذلك في هذه المسألة: خلاف لفظي, يعني: لا يترتب عليه أثر معنوي.

ثم قال: والأكثرون. وهذه مسألة متفرعة على ما سبق, قال: والأكثرون أن أوصاف العلة لا تنحصر.في عدد، وقيل: إلى خمسة. يعني: ما أقل ما يُعَلَّل به الحكم؟ علة واحدة, تحريم الخمر من أجل ماذا؟ الإسكار- هذه علة واحدة, وهذه العلة قد تكون علة مفردة أو علة مركبة كالقتل العمد العدواني.

إلى كم تزيد علل الحكم؟ فقال هاهنا: والأكثرون أن أوصاف العلة لا تنحصر.في عدد، وقيل: إلى خمسة. وقوله: قيل. يُشعر أنه يضعِّف هذا القول ولا يميل إليه, فأكثر أهل العلم على أن علل الحكم لا تنحصر في عدد وهذا هو الصحيح.

يعني: لو جئنا إلى علل نقض الوضوء: ينتقض الوضوء بماذا؟ بالبول والغائط والريح والنوم والإغماء لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما أُغمي عليه وضعوا له الماء في المخضب واغتسل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فتوضأ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, كان كلما أُغمي عليه اغتسل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فالإغماء ناقض للوضوء لأن الإنسان في حال إغمائه لا يدري ما الذي يخرج منه فهو كالنوم أو السُكر فإنه يُذهب العقل, وأكل لحم الجزور ومس الذكر ومس المرأة على قول والكفر الردة, هذه تسع علل, فمعنى ذلك أن الصحيح: ما مال إليه المصنف رَحِمَهُ اللهُ أن أوصاف العلة لا تنحصر في عدد معين.

ولذلك قال الشيرازي في اللُّمع فيمن حصر العلة في خمسة, قال: وهذا لا وجه له لأن العلل شرعية فإذا جاز ان يعلق الحكم في الشرعي على خمسة أوصاف جاز أن يعلق على ما فوقها, وقد رأينا في نقض الوضوء أنه جاوز هذا العدد.

ثم قال: ولإثبات العلة طرق ثلاثة: وهذا المبحث من أهم مباحث القياس, ما الطريق الذي يسلكه المجتهد لإثبات علِّية الوصف ليقف على تعليل الحكم؟ هذا الحكم مشروع لأجل كذا, كيف يصل المجتهد إلى هذا الأمر؟

من أجل ذلك عقد الأصوليون هذا المبحث, قال: ولإثبات العلة طرق ثلاثة: وهذه الطرق تسمى: بمسالك العلة, جمع مسلك وهو الطريق الذي يسلكه المجتهد لإثبات العلة.

المصنف هاهنا قال: ولإثبات العلة طرق ثلاثة: هذه الطرق هي:

- (النص)
- و(الإجماع)
- و(الاستنباط)

فقدم النص هاهنا وبعضهم يُقدِّم الإجماع لأنه يميل إلى أن الإجماع أقوى من النص, من جهة أن الإجماع لا يُنسخ والنص قد يكون منسوخًا, ومن جهة أن الإجماع خاص في مسألة معينة والنص قد يكون عامًا يتطرق إليه الاحتمال, لكن المصنف هاهنا قدم النص.

قال: (النص). يعني: من الكتاب والسنة, فإنه قد يدل على أن وصفًا معينًا علة للحكم, والعلة التي جاءت في الكتاب والسنة تسمى: علة منصوصًا عليها.

فعندنا نوعان من العلة: علة منصوصة وعلة مستنبطة, أيهما أقوى؟ المنصوصة لأنها لا يتطرق إليها الخطأ بخلاف العلة المستنبطة فإنها تخضع للاجتهاد.

قال: (النص) بأن يدل عليها بالصريح. لـمَّا فرَّع المصنف هاهنا دلّ على أن العلة المنصوصة عليها ضربان: مسلك صريح في التعليل, ومسلك غير صريح في التعليل.

هناك أدوات تستخدم صراحة في التعليل لا تحتمل غير التعليل:

فالأول يسمى: بالصريح, قال: بأن يدل عليها بالصريح. يعني: باللفظ الصريح: وهو أن يكون اللفظ موضوعًا للتعليل أو مشهورًا فيه في عرف اللغة, يعني: من غير احتمال, بخلاف الألفاظ التي تحتمل التعليل وغير التعليل.

كقول الله تبارك وتعالى بعد أن ذكر قصة ابني آدم قال: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32].

فقوله تبارك وتعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ﴾, هذا لفظ لا يحتمل غير التعليل, فدلالته على التعليل دلالة قطعية.

قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7], فـ (كَيْ) كذلك لا تفيد إلا التعليل.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: 80], لما ذكر عدم قبول صدقة المنافقين علل ذلك بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾, الباء هاهنا: تفيد السببية, أي: بسبب أنهم كفروا بالله ورسوله, فمن المشهور في لغة العرب: أن الباء تأتي للسببية.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: 143], اللام هذه تسمى في لغة العرب: بـ لام التعليل, وهي التي يصلح أن تضع مكانها (كي), أي: كي تكونوا شهداء على الناس.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: 193], فـ الباء واللام وحتى- وإن أفادت التعليل في هذه النصوص إفادة راجحة فإن ذلك ليس دائمًا لأن لها معاني أخرى لكنها مشهورة في لغة العرب أنها تدل على التعليل.

قال: أو بالتنبيه والإيماء. يعني: قد تأتي الدلالة في النص أيضًا ولكنها ليست دلالة صريحة وإنما تسمى بدلالة التنبيه والإيماء, الإيماء مأخوذ من ماذا؟ مأخوذ من أومأ إلى الشيء إيماءً, أي: أشار إليه إشارة خفية, هذه تسمى بدلالة الإيماء والتنبيه.

ما الفرق بينها وبين دلالة النص؟ أن النص يدل على العلِّية بوضعه لها من أجل ذلك, فهو الذي وضع هذه العلة, وأما الإيماء فيدل على العلِّية بطريق الاستدلال, صحيح هو وضع العلِّية لكنك تصل إلى هذه العلِّية عن طريق الاستدلال.

قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ لما سُأل عن بيع الرطب بالتمر, إنسان أراد أن يبيع الرطب بالتمر, فنحن نعلم أن الرطب يكون أثقل من التمر, فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟», يعني: إذا جف, فقالوا: نعم, فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ. لماذا؟

لأننا لو رجعنا إلى حديث الأصناف الربوية قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ», فإذا يَبِس التمر إذا جف دل على ذلك على انتفاء المثلية, فبيَّن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ أنه لا يجوز أن يبادل المرء بين التمر والرطب.

وعلل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ بأنه إذا يَبِس نَقُص, فالتحريم هاهنا من أجل علة النقصان, ما الذي دل على النقصان؟ هذا اليُبس الذي سأل عنه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ, فلو لم يكن هو علة الربا لكان السؤال عنه لغوًا, فدل ذلك عل أنه علة التحريم.

قال: أو بالتنبيه والإيماء. إما بالفاء وتدخل على السبب كقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ في هذا الذي وَقَصَتْهُ ناقته فمات وهو حاج, فقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْهِ وَلَا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ», العلة ماذا؟ «فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا», فالفاء هاهنا جاءت مقرونة بالعلة, فسبقها الحكم وجاءت العلة بعد الحكم مقرونة بالفاء, فدل ذلك على أن هذه العلة هي الباعث لتشريع هذا الحكم ولبيان هذا الحكم.

وقد تدخل الفاء على الحكم لا تدخل العلة, يعني: تسبق العلة ثم تدخل الفاء على الحكم, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة: 38], وهذا اسم مشتق تضمن العلة التي من أجلها شرع الحكم وهو السرقة, فذكر الحكم أولًا قال: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾, ثم قال: ﴿ فَاقْطَعُوا ﴾, فالفاء هاهنا تدخل على الحكم.

وهذا ليس في كلام النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فقط وليس في كلام الشرع فقط, فهذا أيضًا معروف في لغة العرب كما قال عمران بن حصين عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "سهى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فسجد", وهذا الحديث أخرجه أبو داود وهو حديث صحيح.

قال: "سهى فسجد", ما علة السجود؟ السهو, أيهما قدم هاهنا العلة أم الحكم؟ قدم العلة أولًا ثم بعد ذلك ذكر الحكم.

وكذلك قال الصحابي جابر بن سمُرة عن ماعز رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قال: "وزَنَا فَرُجِمَ", فكذلك ذكر العلة أولًا ثم بعد ذلك ذكر الحكم.

قال: أو ترتيبه على واقعة سُئل عنها. يعني: سُئل عنها النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, فإن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لما جاءه الرجل الذي واقع أهله في نهار رمضان قال له النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لما سُأل عن حكم ذلك: «أَعْتِقْ رَقَبَةً», فالحكم هاهنا: عتق الرقبة, والعلة أنه: جامع أهله في نهار رمضان, فذكر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الحكم بعد السؤال.

قال: أو لعدم فائدته إن لم يكن علة. يعني: إن لم يكن هذا التعليل الذي ذكره النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عقيب الحكم هذا يبين أن هذا لغو, وكلام الشرع منزه عن اللغو, فإن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لم سُأل عن الهرة قال: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ», فلما قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ», دلّ ذلك على ان الطواف علة لطهارة الهرة.

قال: أو نفي حكم بعد ثبوته لحدوث وصف. وهذا هو النوع الرابع من أنواع الإيماء: أو نفي حكم بعد ثبوته لحدوث وصف. زيد أخو عمرو, وعمرو توفى, هذا الموت يترتب عليه ماذا؟ أن يرث زيد عمراً, هذا الوصف ثبت لزيد, هذا ثابت في الشرع أن الأخ لو مات وترك تركة فأولاده يرثونه وقد يرثه أخاه أو أمه أو أبوه, هذا وصف ثابت في الشرع, لكن أخاه تعجل الميراث فقتله, فهذا الأخ كان له وصف ثابت قبل القتل, فإذا نفى الشرع الحكم (الميراث) بعد ثبوته فقال: لا ميراث له لحدوث وصفٍ (الذي هو القتل) دلّ ذلك على أن هذا الوصف هو العلة, فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ», فالعلة هاهنا: القتل لأن وصف الميراث كان ثابتًا لهذا القاتل قبل أن يقتُل.

قال: أو الامتناع عن فعلٍ بعد فعلِ مِثْلِهِ لعذرٍ فيدل على علِّية العذر. هذه كلها من طرق الإيماء إلى العلة ينبغي أن تُحفظ, فأن يمتنع الشخص عن فعل, هذا الفعل كان يفعل مثله قبل ذلك لكنه بيَّن أنه لا يفعله لعذر ما فيصير هذا العذر هو العلة.

مثال: هناك صلة بيني وبين شخص ما وهذا الشخص صلتي به حميمة ولا أنقطع عن زيارته, ثم انقطعت عن زيارته فترة, فلما سألني عن سبب انقطاعي الزيارة قلت: والله رأيت المنكرات قد ملئت بيتك, فيه غناء وصور وغير ذلك, فهذا الوصف الذي ذكرته وهذا العذر الذي ذكرته هذا علة الانقطاع لأنني انقطعت عن أمر كنت أفعله قبل ذلك وبينت سبب الانقطاع وسبب العذر.

قال: كامتناعه عن دخول بيت فيه كلب. امتناع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن دخول بيت فيه كلب, وهذا الحديث فيه ضعف, وهذا الحديث أخرجه الدارقطني عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يأتي دار قوم من الأنصار ودونهم دار, دونهم دار يعني: قبلهم دار, فكان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يأتي هذا البيت ولا يدخل

البيت الذي قبله, فشق ذلك عليهم, يعني: لماذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يدخل هذا البيت ولا يدخل بيتنا؟

فقالوا: يا رسول الله تأتي دار فلان ولا تأتي دارنا؟ فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ فِي دَارِكُمْ كَلْبًا», قالوا: فَإِنَّ فِي دَارِهِمْ سِنَّوْرًا, يعني: الهر, فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «السِّنَّوْرُ سَبْعٌ», والذي ورد فيه النهي الكلب, الملائكة لا تدخل بيتًا فيه كلب أو صورة, وهذا الحديث فيه ضعف.

لكن الصحيح: ما ورد عن ابن عمر أن جبريل عليه السلام وعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فراث عليه, ما معنى راث عليه؟ يعني: تأخر, حتى اشتد على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فخرج النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلقيه فشكى إليه ما وجد, فقال جبريل: "إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلَا كلب", فجبريل عليه السلام امتنع من دخول البيت لوجود الكلب وقد كان يدخله قبل ذلك, فكان الوحي يأتي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحيانًا وهو في لحاف إحدى زوجاته, يعني: جبريل كان يدخل بيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلماذا امتنع؟

قال: "إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلَا كلب", فدلّ على أن وجود الكلب (وهذا الأمر الذي تعذر به جبريل عليه السلام) هو على امتناعه عن الدخول.

قال: أو تعليقه على اسم مشتق من وصف مناسب له. يعني: يعلق الحكم على اسم مشتق, الآية واضحة جدًا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2], الزانية: اسم فاعل, الزاني: اسم فاعل, ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾: اسم فاعل.

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5], اسم مفعول, فعلَّة القتل هاهنا: الشرك- وصف مناسب, وعلة الرجم: الزنا, وعلة الجلد: الزنا, وعلة القطع: السرقة, فعلق

الحكم على اسم مشتق, هذا الاسم اشتق من وصف مناسب له, فدل ذلك على أن هذا الوصف هو علة الحكم, قال: كقوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ ﴾ [القمر: 54], لماذا دخلوا جنات ونهر؟ لتقواهم.

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ ﴾, فدل ذلك على أن الوصف الذي هو التقوى علة لهذا النعيم.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ﴾ [النحل: 128], علة معية الله عَزَّ وَجلَّ الخاصة: التقوى والإحسان.

قال: أو إثبات حكم إن لم يُجعل علةً لحكمٍ آخر لم يكن مفيدًا. الشرع أثبت حكمًا ما وقد ذكرنا قبل ذلك في الدرس الماضي أن التعليل قد يكون بحكم شرعي, هل يجوز أن تكون العلة حكمًا شرعيًا؟ نعم, ذكرنا الراجح وقلنا: نعم.

يحرُم بيع روث الحمار- لماذا يحرُم بيع روثة الحمار؟ لأنها نجسة, كيف توصلت إلى نجاسة الروثة؟ حديث عبد الله بن مسعود لما جاءه بحجرين وبروثة حمار فأخذ الحجرين وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهَا رِجْسٌ», يعني: نجسة.

النجاسة هذه حكم شرعي أم ليست بحكم شرعي؟ حكم شرعي, والنجاسة هي علة التحريم فيجوز أن تكون العلة حكمًا شرعيًا.

هاهنا يقول: أو إثبات حكم. إن لم يكن هذا الحكم الشرعي علة لحكم آخر لكان لغوًا, يعني: الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة: 275], فالحكم هاهنا: حِل البيع, لماذا البيع حلال؟ ما العلة من حِل البيع؟ لصحته.

ففي الآية إثبات حكم وهو إحلال البيع وهو علة لحكم آخر وهو صحة البيع, أي: ترتبت آثاره عليه, فلو لم يكن ذلك علة لم يكن اذكره فائدة, فيلزم من حِل البيع صحته, طالما أن البيع حلال فيجوز لك أن تبيعه وأن تشتريه وأن تملكه.

قال: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾, لماذا حرم الربا؟ لفساده ولبطلانه, فهذه كلها من مسالك العلة التي تتعلق بالنص.

فالعلة التي تتعلق بالنص إما أن تكون صريحة وإما أن تكون مستنبطة عن طريق التنبيه والإيماء.

قال: و(الإجماع). هذا هو المسلك الثاني من مسالك العلة: أن يُجمع المسلمون على علية حكم ما.

قال: فمتى وجد الاتفاق عليه ولو من الخَصمين ثبت. متى وجد الاتفاق على علِّية الحكم ثبتت هذه العلِّية وبالتالي يجوز أن نعلل بها الحكم ويجوز أن نعدي هذه العلة إلى الفرع لنثبت الحكم في الفرع مجهول الحكم.

كالأُخوة من الأبوين- أب توفي وترك إخوة أشقاء وإخوة لأب, يعني: من أم ثانية, فالإخوة من الأبوين (الأشقاء) يُقَدَّمون في الميراث على الإخوة من الأب, وقد أجمع الفقهاء على أن العلة في ذلك هي تقوي الأخوة بكونها من أبوين, يعني: لماذا كانت العلة في الأخوة من الأب والأم أقوى من الأخوة من الأب فقط؟ لأنها من الأبوين, الصلة ليست من طرف واحد ولكنها من طرفين من الأب والأم.

هذا التعليل المجمع عليه يؤدي إلى ماذا؟ يؤدي إلى أن نعدي هذه العلة إلى فرع آخر, ما الفرع الآخر؟ فيقاس على الميراث في ذلك ولاية النكاح, فيقال في ولاية النكاح, يعني: هب أن الأخت التي ستتزوج ليس لها أب وعندها أخ شقيق وأخ لأب أيهما يُقدم؟ الأخ الشقيق قياسًا على الميراث, فيقال: الأخ الشقيق أولى بتزويج المرأة

من الأخ لأب قياسًا على أولوياته في الميراث بجامع العلة المذكورة لأنها قرابة من الطرفين.

كذلك نهى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان, فقال: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ», علة الأصل ثابتة بالإجماع اللي هي: تشويش الفِكر وانشغال القلب, فهذه ثابتة بالإجماع, فيقاس على الغضبان كل من توفرت فيه هذه العلة (التشويش): الحاقن, الخائف شديد الخوف, الجائع, الفَرِح جدًا, فهذا كذلك لا يجوز له أن يقضي بين اثنين وهو غضبان.

كذلك الصِغر علة لولاية المال بالإجماع, يعني: الصغير ليس له أن يليَّ ماله فهناك وصي, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ [النساء: 6], فيقاس على ذلك الولاية في التزويج.

قال: ولو من الخصمين. يعني: ولو كان هذا الاتفاق من الخصمين, فإن اتفق على علية النص فهذا مدعاة لتعليل الحكم ولصحة القياس ولتعدية الحكم إلى الفرع.

قال المصنف: و(الاستنباط) إما بالمناسبة وهي حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف كالحاجة مع البيع، ولا يعتبر كونها مَنشأ الحكمة.

قال: و(المؤثر) ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع. ثم انتقل بعد ذلك للكلام مرة أخرى على المناسبة وأقسامها.

(الاستنباط). استفعال وهو الاستخراج وفي أصل وضعه استخراج الماء من العين، ومنه قوله: نَبَطَ الماء إذا خرج من العين، واستنبطه، أي: أخرجه من العين.

ومنه كذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، يعني: يستخرجونه.

وأما في **الاصطلاح**: فهو إعمال الذهن في استخراج علة حكم الأصل بالاجتهاد في الكتاب أو السُنة، ويندرج تحت المسلك الثالث هذا طرق أربعة وهي:

- **المناسبة**
- **والسبر والتقسيم**
- **وقياس الشبه**
- **ونفي الفارق بين الأصل والفرع.**

قال: إما بالمناسبة. وهذا هو الطريق الأول من طرق الاستنباط، ويعبر عن المناسبة بالمصلحة أو رعاية المقاصد، والمناسبة نوع من أنواع تخريج المناط, وقد سبق الكلام على التخريج والتنقيح والتحقيق، واستخراج العلة بالمناسبة هو عمدة كتب القياس لأن أكثر القياس قائم على الاستنباط، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد وفرع من فروع الاجتهاد.

ولذلك فصَّل فيه العلماء وبيَّنوه، لماذا عُدَّت المناسبة طريقًا صحيحًا للتعليل؟

لأننا لو نظرنا في أحكام الشريعة لوجدناها مُعللة، الله عَزَّ وَجلَّ كما قلنا: من أسمائه (الحكيم) فما شرّع شرعًا إلا لحكمة، فلو استقرأنا وتتبعنا كل جزئيات الشريعة لوجدناها لا تخلو من مصلحة ووجدنا هذه المصلحة وهذه العلة مناسبة لتشريع الحكم.

وبالتالي كانت المناسبة: حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف. فالمناسبة المُلائَمَة، ومعنى حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف؟ أي: أن هذا الوصف يتضمن ويصلح لترتب الحكم عليه، كالأمثلة التي ضربناها قبل ذلك: كالإسكار مثلًا: فهو مناسب لترتب الحكم عليه من التحريم، لأن ذلك فيه حفظ العقل من الاختلال، فالإسكار وصف مناسب لترتيب الحكم، فلابد أن تكون هناك مناسبة بين الوصف وبين الحكم.

وهذه المناسبة قد تكون كما قلنا: عن طريق الاجتهاد، وقد تكون كذلك عن طريق النص، وقد يجتمع الأمران وهذا يزيد الأمر قوة، يعني: جاء النص بعلة التحريم ثم لما نظر العلماء وجدوا أن هذه العلة مناسبة تمام المناسبة لتشريع الحكم، فجاء من طريق المناسبة وكذلك من طريق النص.

ونظروا في علل أخرى فوجدوا أنها لا تصلح لتعليق الحكم عليها، كلون الخمر أو طعمه أو غير ذلك فهذه لا تصلح، وبالتالي خرجوا لنا بالعلة المناسبة التي هي الإسكار.

قال: كالحاجة مع البيع. فالحاجة إلى المبيع وصف مناسب لإباحة البيع لتحصيل الانتفاع بواسطة صحة العقد.

قال: ولا يعتبر كونها مَنشأ الحكمة. يعني: لا يُنظر إلى المناسبة على أنها مَنشأ الحكمة، ما معنى هذا الكلام؟

الحكمة أولًا: هي التي قصد الشارع تحقيقها بتشريع الحكم، يعني: الشارع حرم الخمر هذا هو الحكم والعلة في ذلك الإسكار، لماذا؟ من أجل الحكمة التي هي المحافظة على العقل من الاختلال، فالحكمة التي قصد الشارع تحقيقها من تحريم الخمر: هي المحافظة على العقل.

قال الشارح هاهنا: فكون هذا الوصف المناسب كالإسكار مثلًا منشئًا للحكمة المطلوبة من الحكم هذا غير مشترط، كما قال المصنف: خلافًا لقوله، بل المعتبر ثبوت المصلحة عقيبه وهو أعم من أن يكون منشئًا للحكم ودالًا عليها أو لا، فقد يكون الوصف منشئًا للحكمة كقولنا: السفر منشئًا المشقة أو منشأ المشقة، أي: إن السفر ينشأ منه مشقة تُبيح الترخيص، وهذه المشقة قد لا توجد في وقت من الأوقات أو في زمان من الأزمان أو في حال من الأحوال، فلا يعني ذلك ألا تُعلق الرخصة بالسفر.

ولذلك قلنا: الشرع يأتي إلى وصف ظاهر منضبط يعلق به الحكم، وأما المشقة فإنها تختلف، وأما الحكمة فإنها تختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، ولذلك قال هاهنا: ولا يعتبر كونها مَنشأ الحكمة، يعني: لا يعني ذلك أنه لابد من اتصال الحكمة بها ومن وجود الحكمة بها، فكلما وجد الوصف لابد أن توجد الحكمة التي هي وجود المشقة وتخفيف المشقة، لأن الإنسان قد يسافر ولا يترتب على ذلك المشقة.

قال: و(المؤثر) ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع. المصنف هاهنا ما ذكر المؤثر وأراد به أنه قسم من أقسام المناسب، لماذا؟ لأنه لما عرّف (المؤثر) هاهنا قال: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع، والكلام هاهنا على المسلك الثالث الذي هو الاستنباط، فالمؤثر قسيم المناسب وليس قسمًا منه، ولذلك كان من الأولى أن يذكره بعيدًا عن المناسب، يعني: أن يذكر (المؤثر) أولًا ثم بعد ذلك يذكر المناسب بأقسامه.

(المؤثِر) بكسر الثاء هو اسم فاعل وهو الوصف الذي يظهر تأثيره في حكم الأصل، قلنا: كالإسكار ظهر تأثيره في التحريم، والوصف الذي هو الإسكار دلّ النص عليه فهو ثابت بالنص.

ومراد المؤلف هاهنا: بيان أقسام تأثير المناسب في الحكم، فمنها: ما ظهر تأثيره في الحكم بالنص، يعني: ما أراد هنا أن يذكر المؤثر على أنه قسم من أقسام المناسب، ولكن أراد أن يُبين بأي شيء يكون تأثير الوصف في الحكم، إما أن يكون بالنص كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ. وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، فبيّن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العلة في ذلك التي هي الإسكار, فهذا نص في سُنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ [البقرة: 222]، أين العلة هاهنا؟ الأذى، وأين الحكم؟ اعتزال النساء بسبب المحيض.

فالأذى هو علة الحكم الذي دلّ عليه النص بالإيماء، فالأذى وصف مؤثر، لماذا سُمي وصفًا مؤثرًا؟ لأنه ثبت بنص من كتاب الله تبارك وتعالى، إذًا: قد يكون هذا التأثير بالنص من الكتاب أو السُنة أو الإجماع.

الإجماع كقول الله تعالى: ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى ﴾ [النساء: 6]، فهذا النص القرآني يفيد أن الولاية المالية على من لم يبلغ الحُلُم تثبت لوليه، يعني: شخص لم يبلغ الحُلُم لابد أن يكون له ولي، وهذه الولاية تثبت بسبب ماذا؟ بسبب الصِغر، وهذا دلّ عليه الإجماع، ولذلك فعلة هذا الحكم هي الصغر بالإجماع، إذًا: التأثير قد يكون بالكتاب أو السُنة أو الإجماع.

ثم قال: وهو ثلاثة. هل أراد بذلك المؤثر أم أراد بذلك المناسب؟ أراد بذلك المناسب.

كيف المناسب لا يؤثر في علة الحكم ثم يترتب عليه بعد ذلك الحكم؟ المناسب مؤثر في علة الحكم لكنه في درجة دون درجة المؤثر، ولذلك سيأتي أن بعض العلماء قَصَرَ التعليل والوصف على المؤثر دون المناسبة.

قال: وهو ثلاثة. أي: المناسب ثلاثة أقسام: وهذا بالنظر إلى نوعية اعتبار الشارع له، إذًا: اعتبره الشارع هاهنا كمؤثر في الحكم وكوصف ملائم لترتب الحكم عليه، وهو: المناسب المطلق، والملائم، والغريب.

قال الشارح: ظاهر صنيع المؤلف أنها أقسام للمؤثر وهذا غير مراد، لأن المؤثر قسيم لها، هناك فرق بين القسيم والقسم، القسم: فرد من أفراده، وأما القسيم: فهو

المقابل له هو نوع مستقل بذاته، وإنما هي أقسام للمناسب، لأن المناسب إما أن يكون معتبرًا شرعًا أو لا يكون معتبرًا شرعًا.

والمعتبر: إما أن يثبت اعتباره في عين الحكم بنص أو إجماع على أنه علة وهذا هو المؤثر، أو أن يثبت بالنص أو الإجماع اعتباره بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذي رُتِبَ على وفقه، أو جنسه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم وهذا هو الملائم، هذه الأقسام سيأتي بيانها وشرحها وضرب الأمثلة لها، قال: وهذا هو (الملائم)، أو لا يثبت وهذا هو (الغريب).

قال: المناسب المطلق. وهذا هو القسم الأول من أقسام المناسب, وهو الوصف الذي لم يرتب الشارع حكمًا على وفقه، ولم يدل دليل شرعي معين على اعتباره ولا على إلغائه، وهذا سبق في مسألة المصلحة المرسلة ومضى الكلام فيه.

وقلنا: الصحيح أنه يصح لتعليق الحكم به، لأنه إما أن يندرج تحت أصل كلي عام أو مقصد من مقاصد الشريعة لكن بضوابطه الثلاثة التي ذكرناها فيما سبق.

قال: والملائم. وهذا هو الثاني وهو المناسب الملائم, وهو الوصف المناسب الذي رتّب الشارع حكمًا على وفقه، إذًا: هو مناسب ومع ذلك رتّب الشارع حكمًا على وفقه، فما توقف ترتب الحكم على المؤثر دون المناسب لكن المناسب كذلك يصلح لترتب الحكم عليه، وهذا لم يثبت بالنص أو لإجماع اعتباره بعينه علة لنفس الحكم الذي رُتِبَ على وفقه.

قال: وعلى هذا فهو قابل للمؤثر، لأن المؤثر ثابت بالنص أو الإجماع وهو ثلاثة أنواع ومقابل له.

قال: وهو ثلاثة أنواع: يعني: الملائم، وصف مناسب اعتبره الشارع بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذي رُتِبَ على وفقه، يعني: هنا سيعتبر عين الوصف في جنس الحكم، عين الوصف يعني: علة بعينها في جنس الحكم.

مثال ذلك: أن تثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة، كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر، فالوصف هاهنا الصغر وهو أمر واحد.

إذًا: الوصف هاهنا وصف عيني ليس جنسًا, وإنما هو وصف عيني الذي هو الصغر سواء كان ذلك في النكاح أو كان في المال، والحكم الولاية- وهذه الولاية جنس بدليل أنها اندرج تحتها أنواع: كولاية الزواج وولاية المال وغير ذلك من الولايات.

فهي جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف، وعين الصغر، يعني: العلة هاهنا عينية وليست من قبيل الجنس معتبر في جنس الولاية بالإجماع، لأن الإجماع على اعتباره في ولاية المال إجماع على اعتباره في جنس الولاية، إذ لا فرق بين ولاية المال وولاية غيرها، لأن العلة واحدة التي هي الصِغر، هذا هو النوع الأول من الوصف المناسب: وهو أن يعتبر الشرع عين الوصف في جنس الحكم.

القسم الثاني: الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع وصفًا من جنس علة للحكم الذي رُتِبَ على وفقه، هنا جنس الوصف في عين الحكم، يعني: عكس المسألة الأولى، الحكم سيكون واحدًا والوصف سيكون جنسًا، كمثل ماذا؟ الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسًا على السفر بجامع الحرج.

مع أن الحديث جاء بذلك، يعني: جمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلى سبعًا وثمانية، يعني: صلى الظهر مع العصر، وصلى المغرب والعشاء من غير سفر ولا مطر ولا خوف، يعني: صلى ذلك في الحضر حديث عبد الله بن عباس فلما سُئل عن ذلك قال: "أراد أن لا يُحرج أمته".

فلو نظرنا لهذا الحديث وهذه المسألة لوجدنا أن الحكم هاهنا رخصة الجمع، هذا جنس أم عين؟ عين رخصة الجمع، رخصة الجمع هذه كان سببها ماذا؟ جنس الوصف، لماذا هو جنس الوصف؟ لأن العلة هاهنا أفرادها كثيرة:

فقد تكون العلة السفر، وقد تكون العلة المطر، وقد تكون العلة رفع الحرج عن الأُمة، فعندنا العلة هاهنا: أفرادها كثيرة والحكم واحد الذي هو الجمع بين الصلاتين، هذا القسم الثاني.

والقسم الثالث: وهو الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع وصفًا من جنس علة لحكم من جنس الحكم الذي رُتِّبَ على وفقه، يعني: هنا جنس الوصف في جنس الحكم، يعني معنى ذلك: أن الوصف تحته أفراد كثيرون وأن الحكم تحته أفراد كثيرون.

مثاله: الحيض في إسقاط الصلاة عن الحائض، يعني: المرأة الحائض لا تصلي، فإن المجتهد بحث عن علة هذا، هذا الأمر ثابت بالنص عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فإن المجتهد بحث عن علة هذا فرأى أن الوصف المناسب هو الحيض، لماذا؟ لاشتماله على المشقة في قضاء الصلوات الكثيرة أيام العادة الشهرية، يعني: المرأة لو طالبناها بأن تقضي هذه الصلوات فهذا سيترتب عليه المشقة الكثيرة.

ثم أخذ المجتهد يبحث عن شاهد يسانده، هذا على فرض عدم وجود نص، فوجد أن الشرع جعل السفر علة للقصر. والجمع للمشقة، فالحيض والسفر داخلان تحت جنس واحد وهو المشقة.

إذًا: هنا العلة من قبيل الجنس لا من قبيل العين لأنه يندرج تحتها أفراد كثيرون، وإسقاط الصلاة في الحيض وقصر. الصلاة وجمعها في السفر داخلان في جنس واحد، الحكم كذلك جنس تحته أفراد كثيرون وهو التيسير ورفع الحرج.

ومثال آخر: إلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين كما قال علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: "إنه إذا سَكِرَ هذى وإذا هذى افترى, فأرى عليه حد المفتري"، وإسناده فيه كلام.

فإن الشرب مظنة القذف ضرورة أنه مظنة الافتراء، فوجب أن يُقام مقامه قياسًا على الخلوة، لماذا؟ لأنه قاسه على ماذا؟ فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه في الحُرمة، فالافتراء جنس لأنه يكون في الشرب والقذف وغيرهما، فأثَّر جنسه في جنس الحكم وهو الجلد لأنه يكون في الزنا والقذف.

قال: والغريب. وهذا هو الثالث، وهو الوصف الذي لم يرتب الشارع حكمًا على وفقه، ولم يثبت اعتباره بأي نوع من أنواع الاعتبار وقد مضى وهذا مهمل لا يُعتبر.

قال: وقد قصر قوم القياس على المؤثر وحده. يعني: لابد أن يكون الجامع وصفًا مؤثرًا ثبت بنص أو إجماع.

وأما مجرد المناسبة فإنها لا تكفي في إثبات كون الوصف علة, وهذا قال به بعض العلماء، لكن هذا قول مرجوح، لماذا هو قول مرجوح؟ لأن القياس ليس مقصورًا على المؤثر وحده وإلا لأخرجنا العلة المستنبطة، وأكثر العلل في كتاب الله وسُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علل مستنبطة، فيكون بهذا قياس علة فقط بل هو قياس جلي فقط.

لماذا ردوا التعليل بالمناسبة؟ قالوا: لأن هذا سيفتح الباب، ربما فتح الباب لأهل الأهواء ولأهل الشهوات فأدى ذلك إلى ضياع الدين وإدخال أمور في الدين ما ليس منها، لكنَّ هذا القول مردود عليه، لماذا؟

لأنه ليس المراد بالمناسب ما ظنه الخصم وتخيله، يعني: ليس كل ما جاء على عقله يقول: هذا يصلح لأن يكون علة لهذا الحكم, هذا ليس بصحيح ولكن لابد أن يكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا يصلح لإناطة الحكم بها، فلابد أن يكون معقولًا ظاهرًا في العقل يمكن إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي، إذًا: الصحيح: أن القياس لا يُقصر على المؤثر ولكن يدخل في ذلك المناسبة كذلك.

قال: وأصول المصالح خمسة. التقسيم هاهنا من جهة الاعتبار وعدمه، وهذا سبق أيضًا عندنا مصلحة معتبرة ومصلحة مُلغاة ومصلحة لم يشهد لها الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء وهي المصلحة المرسلة.

قال: ثلاثة منها ذكرت في الاستصلاح. أي: في بحث الاستصلاح وهي الضروري والحاجي والتحسيني، وهذه التي أراد الشارع تحقيقها، لأن الدين جاء بجلب المصالح وتكميلها، ودرأ المفاسد وتقليلها، ولذلك هذه الأنواع الثلاثة معتبرة.

قال: وهي المعتبرة، يعني: ما شهد لها الشارع بالاعتبار, فوضع من الأحكام التفصيلية ما يوصَل إليه من الأحكام الشرعية التي وضعها الشرع للمحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة: حفظ الدين والنفس والمال والعقل والعرض أو النسب مع الاختلاف في السادس.

نعم المقاصد الكلية والنصوص الكلية تشهد لهذه الضروريات الخمسة، فحرّم الشرع مثلًا المُسكر لحفظ العقول، وحرّم الرِّدة لحفظ الدين، وحرّم الزنا لصيانة الأنساب والأعراض وغير ذلك.

وكل ذلك جاء عن طريق الاستقراء لما استقرأ العلماء أحكام الشرع وجدوها قامت على هذه الأمور الخمسة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات والتي تدخل في هذه الأبواب الخمسة، يعني: كما أنه في الدين ما هو ضروري ففيه كذلك ما هو حاجي وفيه ما هو تحسيني، وكذلك بالنسبة للعقل وبالنسبة للمال وغير ذلك.

قال: والرابع: ما لم يعلم من الشرع الالتفات إليه ولا إلغاؤه. وهذا هو المرسل وهو الذي يسمى بالمصالح المرسلة، فهذا متى يُعتبر؟ يُعتبر إذا شهد له أصل وهذا الأصل يكون من عمومات الشريعة، كجمع القرآن فإنه يشهد له أصل, وهذا الأصل

هو حفظ الدين, فلن يكون حفظ الدين إلا بجمع القرآن، ولذلك لو نظرنا في سبب جمع الصحابة للقرآن لوجدنا العلة في ذلك حفظ الدين.

لما استحرّ القتل في أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا على عهد أبي بكر الصديق هذا الجمع الأول، واستحرّ القتل في القُرَّاء فجمعوا القرآن، كل من كان عنده آية أو آيتان من كتاب الله قد كتبها, جمعوا هذه الكتابات وكانت هذه الكتابات عند أبي بكر الصديق إلى أن صارت عند حفصة زوج رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ثم لما كان في خلافة عثمان واختلف الناس في القراءات بسبب توسع الدولة الإسلامية، فجمع عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الناس على مصحف واحد حتى لا تختلف الأمة على كلام ربها وكتاب ربها، فكان هذا الجمع سواء كان الجمع الأول أو الثاني من أجل حفظ الدين، وهذا يشهد له هذا الأصل الكلي وإن كان بعض العلماء قد جاء له بأصل خاص من كتاب الله، كقول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ [القيامة: 17].

قال: والخامس: ما علم من الشرع إلغاؤه فهو ملغى بذلك. يعني: لم يلتفت الشرع إليه، وهذه كلها مسائل مكررة، يعني: ضربنا المثال لذلك بجامع الأخوة، فالولد أخ لأخته وهذه علة مناسبة ومع ذلك لم يرتب الشرع على هذه العلة التساوي في الميراث فقال: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾ [النساء: 11]، فاشتراك الابن مع البنت في وصف صفة البنوة من الميت أو الأخوة وصف مناسب للتسوية بينهما في الميراث، ومع ذلك الشرع ألغى هذه المناسبة بالنص على أن الذكر يأخذ حظ الأنثيين.

قال: أو بالسبر والتقسيم. فالاستنباط إما أن يكون بالمناسبة أو بالسبر والتقسيم، ما المقصود بالسبر والتقسيم؟ السبر لغةً: هو اختبار حال الشيء, ومنه سُمي المسبار

وهو الأداة التي يستعملها الطبيب لسبر الجرح، يعني: يضع شيئًا في جرح الإنسان ليعرف عمقه فهذا يسمى بالمسبار.

وأما التقسيم: فهو تجزئة الشيء بأن يقال: هذا إما كذا وإما كذا، والمراد بالسبر والتقسيم هاهنا: حصر الأوصاف التي تحتمل العلة في الأصل ثم إبطال بعضها واختيار الباقي، وهذا قد مضى في مسألة التنقيح والتخريج والتحقيق، فيقوم بحصر العلل وإبطال ما عدا المدَّعى علة، فالمجتهد هاهنا يقوم بأمرين حتى يستنبط علة الحكم الشرعي:

الأمر الأول: يحصر أوصاف الأصل المقيس عليه- وهذا هو المعبر عنه بالتقسيم، يقوم بحصر أوصاف الأصل المقيس عليه.

يعني: المثال الذي نضربه: الأعرابي كان أعرابيًا جاء ينتف شعره, يضرب صدره, وقع على زوجته في نهار رمضان، فهذه الأوصاف نحصر هذه الأوصاف, ثم نُبطل ما ليس صحيحًا للعلة لا يصلح للعلة كالأوصاف الطردية حتى نقف على العلة الصحيحة.

وهذه المسألة سبق كذلك وقلنا: إنها مما يختلف فيها أنظار المجتهدين، فبعض العلماء قد يخرج بعلة بخلاف العلة التي يخرج بها أو يقولها الآخر، قلنا: ولذلك اختلفوا في كفارة من أفطر عامدًا في نهار رمضان، فالمالكية مثلًا يقولون: إن من أفطر عامدًا في نهار رمضان فعليه أن يصوم شهرين متتابعين، لا يقولون ذلك قياسًا على المجامع لأهله في نهار رمضان، وإنما يقولون ذلك لأنهم يعتبرون العلة التي جمعت بين المفطر في نهار رمضان والذي جامع أهله في نهار رمضان هي انتهاك حُرمة الشرع.

وبالتالي هؤلاء حصروا هذه الأوصاف وأخرجوا كل الأوصاف التي لا تصلح في ظنهم ثم وقفوا على هذا الوصف، فالسبر والتقسيم كذلك مسلك من مسالك استنباط العلة.

قال: أو بقياس الشبه. وهذا هو النوع الثالث من طرق استنباط العلة وهو إثبات العلة بالشبه، ما معنى إثبات العلة بالشبه؟

يعني: أن يُجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، فهذا الوصف يُوهم لا يقطع ولا يكون مؤثرًا في التشريع وإنما يُوهم أنه مناسب لتشريع الحكم، فالوصف الذي لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها من المجتهد لكن التفت الشارع إليه في بعض الأحكام، هذا هو الوصف لا تظهر المناسبة.

لكن المجتهد ينظر في هذا الوصف فيجد أن الشارع قد علّق عليه بعض الأحكام فيُشبه أن يكون ملائمًا أو مناسبًا لتشريع الحكم، لأن الوصف عندنا قسمان:

وصف ظهرت فيه المناسبة وهو الوصف المناسب وقد مضت أقسامه، ووصف لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام، وهذا الذي يسمى بالوصف الطردي، كالطول والقصر واللون وغير ذلك.

فإن عُهِدَ من الشرع الالتفات إليه في بعض الأحكام فهذا هو الوصف الشبهي، فهذه أقسام ثلاثة:

- وصف اعتبره الشرع فهو وصف مناسب
- وصف لم يعتبره الشرع مطلقًا فهو وصف طردي ملغى
- وصف عُهِدَ من الشرع أن يلتفت إليه في بعض الأحكام فهذا هو الوصف الشبهي.

لماذا سُمي بالوصف الشبهي؟ لأنه أشبه المناسب من وجه وأشبه الطردي من وجه فصار مترددًا بين الاعتبار وعدمه، فهذا كذلك مسلك وهو مسلك ضعيف من مسالك إثبات العلة.

مثاله: قياس مسح الرأس على مسح الخُف في عدم تكرار المسح بجامع المسح في كل منهما، فهنا القياس قام على ماذا؟ هل قام على نص؟ يعني: الشرع جاء عنه المساواة بين المسح على الرأس والمسح على الخُف؟ ما جاء عنه ما جاء نص في ذلك.

هل هذا الوصف ملائم؟ يعني: علّق الشارع عليه أحكامًا في أمور كثيرة أن جمع بين مسح الرأس والمسح على الخُفين؟ ما علّق عليه، ما الذي أدى إلى هذا القياس؟ كما قلنا: الشبه فيه شبه من وجه، ما هذا الوجه؟

قال: قياس مسح الرأس على مسح الخُف في عدم تكرار المسح بجامع المسح في كل منهما فهنا مسح وهنا مسح، إذًا: هنا نمسح مرة واحدة كما نمسح هاهنا مرة واحدة، فهنا كان القياس لمجرد الشبه.

قال: أو بنفي الفارق بين الأصل والفرع. وهذا هو النوع الرابع من طرق استنباط العلل وهو إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، قلنا: وهذا يسمى بالقياس الجلي، إما أن يكون أعلى وإما أن يكون مساويًا كما ضربنا المثال بـ: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: 23]، فالضرب من باب أولى وهذا قياس الأولى.

المساوي: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ [النساء: 10]، يساوي ذلك إذا أحرقه أو أتلفه أو أعطاه لغيره، فهذا كذلك يدخل في هذا الحكم, إذ لا فرق بين الأصل والفرع في ذلك.

قال: إلا بما لا أثر له. الله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا ﴾، فلو أن إنسانًا قال في أكل مال اليتيم: إنه يستفيد الآخذ، يعني فرّق بين أكل مال اليتيم وبين إحراقه, فقال: هناك فرق، ما هو هذا الفرق؟ آكل مال اليتيم يستفيد به بخلاف المُحرق لهذا المال فإنه لا يستفيد به, فيُقال: هذا لا أثر له في الحكم، فما لا أثر له في الحكم لا يترتب عليه شيء.

إذ لا فرق بين هذا وذاك، ولكن هذا سيكون من قياس الدلالة، يعني: دلّ بهذه العلة على شيء آخر وهو تمام قدرته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

قال: وهو مثبت للعلة. يعني: القياس بنفي الفارق، قال: وهو مثبت للعلة، لدلالته على الاشتراك فيها. فيشترك الأصل والفرع في العلة والعلة هي المؤثر على الإجمال، فهذا يدل على أن علة الأصل من حيث الجملة متحققة في الفرع من غير تعيين, وأكثر الأصوليين لا يعدون ذلك من مسالك التعليل، لماذا؟ لأنه كالنص الصريح.

ولذلك الذين ينفون القياس ويردون القياس كابن حزم رَحِمَهُٱللَّهُ لا يعارض في هذا النوع من القياس ولكن لا يسميه قياسًا, وإنما هذا مما تعرفه العرب، يعني: هذا معروف في لغة العرب.

بعد أن انتهى المصنف من بيان الطرق الدالة على إثبات العلة وهي كما بيَّن طريقان: النقل والعقل.

أما النقل: فهو النص والإجماع, فالعلة الشرعية تثبت بالنص وتثبت كذلك بالإجماع, والإجماع طريقه النقل.

وأما العقل: فقد ذكرنا طُرُقًا أربعة: السبر والتقسيم وقياس الشبه ونفي الفارق أو القياس في معنى الأصل والنظر والاجتهاد في الوقوف على المناسبة.

فبعد أن فرغ المصنف رَحِمَهُٱللَّهُ من الكلام على الطرق الصحيحة في إثبات العلة بيَّن الطرق الفاسدة التي قد يُستدل بها على العلة ولا تكون طرقًا صحيحة, وهذه الطرق التي ذكرها المصنف رَحِمَهُٱللَّهُ قد يرجحها بعض العلماء ويعتبرها صحيحة ويعتبرها بعضهم فاسدة, فقال هاهنا: وقد استُدِلَّ على إثبات العلة بمسالك فاسدة, كقولهم: سلامة الوصف من مُناقضٍ له دليل علّيته, وغايته: سلامته من المعارضة، وهي إحدى المُفسدات ولو سَلِمَ من كلِّها لم يثبُت.

هذا هو المسلك الأول من مسالك إثبات العلة الفاسدة, هذا المسلك هو سلامة الوصف من مناقضٍ له يقولون: هذا دليل على علِّية هذا الوصف, يعني: هذا الوصف الذي ذكروه ووقفوا عليه يسلم من كل مناقض له لا يجدون له مناقض, فيقولون: ذلك يدل على أنه مسلك صحيح لإثبات العلة وهو دليل على العلِّية, فيقول هاهنا: هذا ليس بسليم وليس بصحيح, لماذا؟

لأن غاية ذلك أن يَسْلَمَ من المعارضة, ما معنى هذا الكلام؟ يعني: هب أن هذا الوصف سَلِمَ من مُفسد معين فلا يعني ذلك أنه يَسْلَم من مفسد آخر, إنسان برأ من الزنا هل يعني ذلك عدالته؟ إنسان لا يزني هل يعني ذلك عدالته؟ لا يعني عدالته؟ لماذا؟ لأنه ربما كان هناك سبب آخر للفسق كالسرقة, كالكذب, فلا يعني سلامته من الزنا أن يكون عدلًا.

فكذلك سلامة العلة, فالعلة لو سلمت من مفسد واحد فهذا لا يعني سلامتها من مفسدات أخرى, فقد تكون العلة قاصرة غير متعدية فلا تصلح للقياس عليها, وقد تكون العلة تعبدية فلا تصلح كذلك للقياس عليها, وقد تكون العلة طردية كالطول والقصر واللون وغير ذلك, فلا تصلح للقياس عليها.

فسلامة العلة من ناقض لها لا يعني أنها تصلح أن تكون وصفًا للعلة, بل لو سلم الوصف هذا من كل المفسدات لما كان دليلًا على صحة اعتبار هذا الوصف علة.

يعني: رجل مجهول لا نعرفه، سلم من كل أسباب الفسق لا نعرف أنه سرق أو زنا أو كذب أو غير ذلك, هل يعني ذلك عدالته؟ لا يعني عدالته, بل لابد أن تثبت عدالته بأن يشهد رجلان أنه عدل, فسلامة الوصف من مناقض لا يدل على علية هذا الوصف بسبب ماذا؟ لأنه ربما كان هناك ناقض آخر.

وكذلك: الطرد. فبعض العلماء يستدل بالطرد على العلية, ما معنى الطرد؟ أي: ثبوت الحكم معه أينما وجد فهذا دليل علِّيته, وهو الدوران الوجودي فقط, كلما وجد

الحكم وجدت, وكلما وجد الوصف وجد الحكم, فهذا كذلك لا يدل على صحة التعليل به, لماذا؟

لأن الطرد وإن كان شرطًا في العلل لأننا ذكرنا شروطًا سبعة للعلة, فالطرد وإن كان شرطًا في العلة لكن لابد أن تتوفر الشروط الأخرى, فوجود الطرد وحده في الوصف ليس كافيًا في إثبات أنه علة, لأن الحكم أحيانًا يرتبط بأوصاف كلما وجد الحكم وجدت, ومع ذلك لا تكون هذه الأوصاف علة.

يعني مثلًا: الخمر- الخمر سائلة, والسيلان هذا وصف طردي للخمر, الخمر لها لون معين ولها طعم معين ولها رائحة معينة, هل وجود هذه الأوصاف الثلاثة تصلح لأن تكون علة لأنها توجد كلما وجد الحكم؟ يعني: وجود اللون والطعم والرائحة الفائحة، هل يعني ذلك أن ذلك الذي هو أمامك خمر؟ لا يعني ذلك فهذا غير صحيح, لماذا؟ لأن هذه الأوصاف الثلاثة لا تصلح أن تكون علة, بل هي الإسكار.

إذًا: مجرد وجود الوصف مع الحكم الذي يسمى بالدوران الوجودي لا يدل على علِّية ذلك.

قال: ومنها: الدوران, وهو وجود الحكم ، معها وعدمه بعدمها. وهذا يسمى بالدوران الوجودي العدمي, كلما وجد الوصف وجد الحكم وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم, كلما دخل عمرو قام زيد, فإذا خرج عمرو جلس زيد, وتكرر ذلك, فدل ذلك على أن علية قيام زيد دخول عمرو, لأنه يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه, فهذا الذي يسمى بالدوران الوجودي العدمي, وأما الطرد فهو وجودي فقط.

ذهب بعض المعتزلة إلى إفادة الدوران الوجودي العدمي للتعليل قطعًا, فإذا وجد ذلك فلابد أن يكون ذلك هو علة الحكم.

وذهب الجمهور إلى أنه مفيد للتعليل ظنًا لا قطعًا, قالوا: لأنه أمارة, والقطعية لابد أن تكون بنص أو إجماع وما هذا إلا أمارة على الحكم وعلامة على الحكم.

والصحيح: هو قول الجمهور, أن الدوران العدمي الوجودي مسلك صحيح من مسالك إثبات العلة, فإذا وجد الوصف وجد الحكم وإذا انتفى الوصف انتفى الحكم.

لكن نضيف قيدًا آخر وهو بشرط أن يكون الوصف مناسبًا وذلك لأن اجتماعهما معًا في وصف يطرد مع الحكم وينعكس معه هذا دليل على التعليل بهذا الوصف, فنرق هاهنا بين الطرد والدوران العدمي الوجودي.

الطرد كما قلنا: في الوجود فقط, وأما الدوران العدمي الوجودي: فإن الحكم ينتفي بانتفاء العلة ويوجد بوجودها, فإذا اجتمعا فكل واحد منهما إذا انفرد لا يفيد, يعني: لو وجد الطرد فقط لا يفيد, لانعكاسه فقط لا يفيد, لكن متى يفيد في إثبات العلِّية؟ عند الوجود والعدم إذا اجتمعا فمجموعهما يفيد ذلك.

قد يُعترض على ذلك كما اعترض بعضهم كابن السمعاني وأبي منصور وأبي إسحاق الشيرازي والآمدي, يعترض على ذلك برائحة الخمر أنها تدور مع الحكم وجودًا وعدمًا, فكلما وجدت الخمر كان لها رائحة معينة, وإذا انتفت انتفت هذه الرائحة, قلنا: هذا مردود باشتراط المناسبة في الوصف الذي يدور, وهو ما لا يوجد في الرائحة فليست وصفًا مناسبًا.

فنأتي مثلًا في مسألة الإسكار: كلما وجد الإسكار وجد التحريم, وإذا انتفى الإسكار انتفى التحريم كأن تتخلل الخمر بنفسها فتصير خلًّا, فالحكم هاهنا يدور مع العلة وجودًا وعدمًا, فنستطيع أن نثبت تحريم الخمر بطرق ثلاثة, ما هذه الطرق؟

أولًا: النص- لأن النص على تحريم الخمر.

ثانيًا: المناسبة- لأن الإسكار وصف مناسب لتحريم الخمر.

ثالثًا: الدوران- وهو وجود الحكم مع العلة وانتفاء الحكم بانتفاء العلة, ولا مانع من اجتماع هذه الثلاثة في إثبات العلة.

قال: ووجود مفسدة في الوصف مساوية أو راجحة، قيل: يخرم مناسبته، وقيل: لا.

هذا الوصف الذي نصوا عليه كونه سببًا أو علة للحكم هب أنه وجدت فيه مفسدة, هذه المفسدة إن كانت مساوية أو راجحة فإنها لا تصلح لتعليل الحكم لأن الدين جاء بجلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها, هذا أصل الدين.

فالنظر إلى العلة يكون من هذا الباب, فإذا كان الوصف الذي نصوا عليه يشتمل على مفسدة هي أقل من المصلحة فهنا نقول: قد يصلُح هذا الوصف لأن يكون علة للحكم, لكن إذا كانت هذه المفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة على المصلحة فإنها لا تصلح كذلك لتعليل الحكم.

مثال ذلك: لو أننا فدينا أسارى المسلمين بالسلاح- اليهود والنصارى الكفار أخذوا أسرى المسلمين فأردنا أن نفديهم فنظرنا فيما نفديهم به؟ فاقترح بعض الناس أن نفديهم بالسلاح, فإذا كان هذا السلاح يؤدي إلى قدرة الكفار وإلى أن يقتُل هؤلاء عددًا أكثر من هؤلاء الأسرى فإن ذلك لا يجوز, لماذا؟ لأن المفسدة تربو على المصلحة.

قال: وقال النَّظَّام: يجب الإلحاق بالعلة المنصوص عليها بالعموم اللفظي لا بالقياس، إذ لا فرق لغةً بين (حُرِّمتُ الخمرَ لِشِدَّتها)، وبين (حرَّمتُ كلَّ مُشْتدٍّ).

والضمير يعود إلى الله تبارك وتعالى.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ردًا على النَّظَّام: وهو خطأ لعدم تناول (حُرِّمتُ الخمرَ لِشِدَّتها) كل مُشْتدٍّ غيرها, ولولا القياس لاقتصرنا عليه، فتكون فائدة التعليل دوران التحريم مع الشدة.

النَّظَّام من المعتزلة كان ممن ينكرون القياس ويرى أن حكم الأصل إذا كانت علته منصوصًا عليها فإننا نُلحق غيره به في الحكم, من باب اللفظ لا من باب القياس أن غيره يندرج تحته لفظًا لا قياسًا كما يقول ابن حزم, هذا يدور بالعموم اللفظي.

يعني مثلًا: النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ», فلا ينظر إلى العلة التي هي الإسكار ولكن ينظر إلى اللفظ: (كُلُّ) فهذا عموم اللفظ فيندرج تحته كل مُسكِرٍ, ليس قياسًا وإنما هذا مأخوذ من العموم اللفظي, وهذا مجرد مثال لأن بعض العلماء اعترض على هذا المثال وقال: إن سائر المسكرات لا تدخل في باب القياس وإنما تدخل العموم اللفظي الوارد في حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وهذا كلام سليم.

نضرب مثالًا لنبين ماذا يريد النَّظَّام, فيقول: لا يوجد قياس في الشريعة وإنما كل ما أردنا أن نُلحقه بغيره في الشريعة يدخل في باب العموم اللفظي لا في باب القياس, استدل بماذا؟

استدل على شمول اللفظ: (لهما) لأن الشارع لو قال: (حرمت الخمر لشدتها) هذا دليل العلة أن الخمر تشتد, فهذا دليل على تحولها وصيرورتها خمرًا.

فيقول: لو قال الشارع: (حرمت الخمر لشدتها) فهذا اللفظ هو هو (حرمت كل مشتد), فيدخل تحته كل مشتد فيشمل تحريم كل مشتد خمرًا كان أو غيره, وزعم هو أن الفرق بين اللفظين في اللغة, وهذا الكلام خطأ لأن الإنسان لو نظر في اللفظين الواردين معنا في المثال يعلم الفرق بينهما في اللغة, فالأول نص خاص بالخمر لأنه نص على الخمر فلا يتناول غيره, وأما الثاني فهو نص عام: (حرمت كل مشتد), فكيف يساوي بين النصين؟

فالصحيح كما قلنا: أن القياس ثابت في الشريعة, ثابت بكتاب الله وسنة نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وأقوى دليل على القياس هو إجماع أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فإنهم استعملوه وأقروه.

قال: وأنواع القياس أربعة:

1- (قياس العلة).

2- (قياس الدلالة).

3- (قياس الشبه).

4- (قياس الطرد).

المصنف هاهنا قسم أنواع القياس إلى أقسام أربعة, وهذا خلاف صنيع أكثر أهل العلم, فأكثر أهل العلم على أن القياس ثلاثة أقسام لا رابع له, وذلك بالنظر إلى الجامع بين الفرع والأصل، وهي الأقسام التي ذكرها هاهنا: قياس العلة, وقياس الدلالة, وقياس الشبه.

وأما قياس الطرد فليس بقياس وهو مردود عند أهل العلم لأن العلة التي فيه لا تصلح لأن يُناط بها الحكم كاللون والطول والقِصر وغير ذلك.

فقال: وأنواع القياس أربعة:

(قياس العلة). قياس العلة وهو الذي يكون الجامع بين الأصل والفرع هو العلة نفسها, فهذا يسمى قياس العلة, لماذا يسمى بقياس العلة؟ لأن الذي يجمع بين الأصل المنصوص عليه كالخمر, والفرع مجهول الحكم النبيذ, يجمع بين هذا وذاك العلة نفسها علة الإسكار, فنقيس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار, فالإسكار هو العلة الجامعة بين الأصل (الخمر) وبين الفرع (النبيذ) هذا يسمى بقياس العلة لأن الإلحاق يكون بالعلة نفسها, «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ», فنُلحق الحمار الأهلي بالهرة بالعلة نفسها وهي الطواف, هذا يسمى قياس العلة, وهو أقوى أنواع القياس.

والنوع الثاني: وهو (قياس الدلالة). وهو أن يكون الجامع بين الأصل والفرع دليلًا على العلة وليس العلة نفسها, فيلزم من اشتراكِهما في هذا الدليل على العلة

اشتراكُهُما في نفس العلة, ما الأمور التي تدل على العلة؟ الوصف الملازم للعلة, يعني: إذا لم نستطع أن نجمع بين الأصل والفرع بقياس العلة ننتقل لقياس الدلالة فهو في المرتبة الثانية بعد قياس العلة.

كيف نصل إلى قياس الدلالة؟ بالوصف الملازم للعلة كالشدة المُطربة الملازمة للإسكار في قولنا: يقاس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المُطربة, يعني: هب أن الشارع لم ينص على مسألة الإسكار ما الدليل على العلة؟

الدليل على العلة هنا وليس العلة نفسها- الدليل: هو الشدة المُطربة, فالشدة ليست هي العلة ولكنها وصف لازم لها, فاشتداد هذا السائل وتغير لونه وتحوله إلى حالة معينة هذا يدل على أنه صار خمرًا.

أو أثر هذه العلة كالإثم الذي هو أثر من آثار القتل في قولنا: يقاس القتل بالمُثَقَل على القتل بالجارح في وجوب القصاص بجامع الإثم الناتج عن القتل فيهما, يعني: لو أن إنسان قَتَل بجارح (بسيف أو بسكين) ففيه القصاص ولحقه الإثم.

إنسان قَتَل آخر بمُثَقَل- جاء بحجر وألقاه على رأسه أو رض رأسه بين حجرين فقتله, فنقيس القتل بالمُثَقَل على القتل بالجارح بدليل العلة, ما دليل العلة؟ كما أن هذا يلحقه الإثم فكذلك الذي قتل بالمُثَقَل يلحقه الإثم, فهذا دليل على العلة وليس هو العلة نفسها.

وأكثر القياسات في القرآن من قياس الدلالة, القياسات التي ذكرها الله تبارك وتعالى لبيان تفرده بالعبادة, وكذلك لبيان إحيائه الموتى بعد موتهم وقدرته على البعث سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ولبيان قدرته التامة.

أكثر القياسات التي ضربها الله تبارك وتعالى في القرآن هي من قياس الدلالة: ﴿إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [فصلت: 39], فكما أنه أحياها فهذا دليل على أنه على كل شيء قدير.

الله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: 29], هذا مثال ضربه الله تبارك وتعالى ليدلل على ماذا؟

ليدلل على كمال التوحيد وطمأنينة العبد الموحد وعلى العكس تمامًا ليدلل على خطورة الشرك وعلى تشتت وتشعب قلب المشرك, فهذا أثر من آثار العلة.

ويستدل كذلك على قياس الدلالة بحكم من أحكامها: كوجوب الدية الذي هو حكم من أحكام جناية العمد العدواني فيقال: يُقاس قطع أيادي من قطعوا يد واحد على قَتل القاتلين لرجل واحد بجامع وجوب الدية الذي هو حكم من أحكام جناية العمد العدوان فيهما, فقسنا الجماعة الذين قطعوا يد واحد على الذين قتلوا رجل فإنه يُقاد بهم ويُقتص منهم أجمعين, فكذلك الذين يقطعون يد إنسان واحد فإنه كذلك.

فإذا كان هؤلاء أجمعون يدفعون الدية فكذلك الذين قطعوا يد رجل واحد فإنهم كذلك يدفعون الدية.

النوع الثالث: وهو (قياس الشبه). وقياس الشبه ذكر فيه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول القاضي يعقوب, قال: هو أن يتردد الفرع بين حاضر ومبيح، فيلحق بأكثرهما شبهًا.

أن يتردد الفرع (فرع مجهول الحكم) أن يتردد بين أصلين له شبه بكل واحد منهما فيُلحق بأكثرهما شبهًا, وهذا القياس في المرتبة الثالثة.

مثاله: المذي- المذي يتردد بين إلحاقه بالبول فيكون نجسًا وبين إلحاقه بالمني فيكون طاهرًا, ولذلك اختلف العلماء فيه من هذه الجهة هل هو طاهر أم نجس؟

فمن حكم بنجاسته وألحقه بالبول لماذا ألحقه بالبول؟ قالوا: هو خارج من الفرج والبول يخرج من الفرج, ولا يتخلق منه الولد والبول لا يتخلق منه الولد, ولا

يجب به الغسل والبول لا يجب به الغسل فأشبه البول, ومن حكم بطهارته قال: هو خارج تحلله الشهوة ويخرج أما الشهوة فأشبه المني.

لكن الصحيح: أنه نجس, وكما ذكرنا منذ قليل: لك أن تستدل على حكم الشيء بالنص والنظر الصحيح, فنستدل على نجاسة المذي بالنص لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أمر فيه بالوضوء وبغسل الأنثيين وغسل الفرج فهذا دليل لنجاسته.

ونستدل كذلك بالنظر الصحيح لأننا لو نظرنا في الأصلين اللذين تردد بينهما لوجدناه أقرب شبهًا للبول من المني.

مثال آخر: العبد إذا قُتل - هل يُلحق بالحر أم يُلحق بالبهيمة والمال؟ الدية ستدفع على أنه كالحر أم تدفع القيمة على أنه كالبهيمة يُباع ويُشترى؟

فلو عاملناه على أنه حر فالدية لا تختلف من عبد لآخر, ولو عاملناه على أنه كالمال يُباع ويُشترى ويُوهب كالبهيمة فإنها ستختلف لأن العبيد ليسوا على درجة واحدة منهم القوي والضعيف, الجميل والقبيح, الصالح والطالح, فثمنه يختلف, العبد هاهنا متردد بين أصلين: فيُلحق بين أقربهما شبهًا.

فمثلًا: يقولون: هو أقرب للحر لماذا؟ لأنه يشبه الحر من جهة خطاب التكليف, فالعبد يكلف كالحر يصلي ويصوم ويُثاب ويُعاقب وتلزمه أوامر الشريعة, والحر تلزمه هذه الأمور.

والفريق الثاني قال: هو أقرب للمال والبهيمة, لماذا؟ لأنه يُباع ويُشترى ويُوهب ويُورث ويُرهن والأكثرون عل الثاني: على أنه كالبهيمة وكالمال, لماذا؟ قالوا: لأنه يشبهه في الحكم والصفة أكثر من الحر, أما في الحكم فكما ذُكِر أنه يُباع ويُشترى ويُوهب ويُورث ويُرهن.

وفي الصفة كذلك: لأن أوصافه جودة ورداءة تختلف, وكذلك لو أن إنسانا تاجَرَ في العبيد فإنه تتعلق به أحكام الزكاة فصار كالمال وبالتالي أشبه المال منه من الحر,

فهذا النوع من القياس يسمى بـ قياس الشبه, وهذا هو النوع الثالث من أنواع القياس, فإذا لم نجد قياس العلة انتقلنا إلى قياس الدلالة, إذا لم نجد قياس الدلالة انتقلنا إلى قياس الشبه, وقياس الشبه مختلف فيه بين أهل العلم, يعني: هل هو صحيح معمول به صالح لتعليل الحكم به أم لا؟

قال: وقيل هو الجمع بوصف يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوف عليها، وهو صحيح في إحدى الروايتين وأحد قولي الشافعي. ذكر حدا آخر لقياس الشبه بين فيه أن الوصف المراد إلحاقه غير مقطوع به، بل هو مظنون ، وحكم هذا النوع من القياس أنه هو صحيح في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد وفي أحد قولي الشافعي, وهو قول الجمهور كذلك: أن قياس الشبه يصح لإناطة الحكم به لأنه يثير ظنًا غالبًا بثبوت حكم الأصل في الفرع, والأصل في القياس أنه اجتهاد لا يُقطع به, فغلبة الظن تصلح في مثل هذه الحالة.

ومنع بعض أهل العلم الاحتجاج بقياس الشبه لماذا؟ لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: 36], فذم ربنا تبارك وتعالى الظن, لكن يُجاب عن هؤلاء كما أجاب الجمهور بأن القياس أصلًا دليلًا ظنيا وليس دليلًا قطعي لأنه اجتهاد يتطرق إليه الخطأ، ثم إن هذا الطن يرجع إلى دليل وإعمال قواعد أهل العلم التي ضبطوا بها هذا الباب.

قال: و(قياس الطرد). اعتبره هاهنا نوعًا من القياس, قال: وهو ما جمع فيه بوصف غير مناسب أو ملغى بالشرع وهو باطل وأربعتها تجري في الإثبات. والصحيح كم قلنا: إن قياس الطرد ليس بقياس ولذا أبطله هٰهنا لأن الوصف الطردي غير مناسب كالطول والقِصر والبياض والسواد وهذه الأوصاف الطردية التي لا تأثير لها في الحكم.

فهذا الذي جاء إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وقد وقع على امرأته في نهار رمضان, فلا يصلح للإناطة الحكم به وهو عتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكين, لا يصلح لذلك أن يكون الحكم أنه أعرابي أو أنه جاء ينتف شعره يضرب صدره إلى غير ذلك من الأوصاف الطردية, لأنه لا يُتصور أن يعلق الشارع الحكم عليها, لكن العلة الصحيحة أنه وقع على امرأته في نهار رمضان.

قال: وأربعتها تجري في الإثبات. ما الأربعة؟ العلة والدلالة والشبه والطرد, فهذه الأربعة تجري في إثبات الأحكام وليس كلها تجري في نفس الأحكام, بل في النفي تفصيل آخر بينه هاهنا بقوله: وأما النفي: ف(طارئ). ما معنى طارئ؟ يعني: النفي حدث بعد أن لم يكن, كبراءة الذمة من الدَّين. فالذمة أولًا كانت مشغولة بالدين ثم برأت من هذا الدين, فهذه الإباحة تسمى بالإباحة الشرعية.

فالنفي الطارئ قال: فيجري فيه الأولان كالإثبات. ما الأولان؟ يعني: العلة والدلالة, يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة, لماذا؟ لأنه حكم شرعي حادث, فهو كسائر الأحكام الوجودية, يعني: كالوجوب والتحريم والكراهة والندب.

فقال هاهنا مثلًا: علة براءة الذمة من الدين, لماذا برأت الذمة من الدين؟ لأنه أدى الدَّين, فهذه العلة هي المطلوبة في قياس العلة, العلة منصوص عليها لأنه أدى الدَّين فبرأت ذمته من الدَّين.

وكذلك هناك دليل على هذه العلة: عدم المطالبة, لأنه لما لم يطالبه الدائن بهذا الدين دل ذلك على أنه قد برأت ذمته.

والنوع الثاني: وهو نفي (أصلي). وهو البقاء على ما كان قبل الشرع. والذي يسمى بماذا؟ بالإباحة العقلية واستصحاب الأصل أو البراءة الأصلية كبراءة الذمة من صلاة سادسة في اليوم.

لماذا سماه هاهنا بالنفي الأصلي؟ لأنه بقي على الأصل الذي كان عليه قبل ورود الشرع, فقبل ورود الشرع الأصل أنه لا صلاة عليه, عدم انشغال الذمة بالأحكام حتر يرد الشرع بشغلها, والأصل في العبادة التوقيف.

هذا النوع وهو النفي الأصلي يجري فيه قياس الدلالة, ولذلك قال هاهنا: و(أصلي): وهو البقاء على ما كان قبل الشرع، فليس بحكم شرعي.

الله عَزَّ وَجلَّ لما حرم الربا هل إباحة الربا كانت إباحة شرعية قبل تحريمه؟ ما كانت إباحة شرعية, لأن الشرع ما قال لهم: أبحت لكم الربا, لكن هذا أمر مسكوت عنه فإذا جاء الشرع برفعه فلا يسمى ما كان قبل التحريم إباحة شرعية وإنما هي براءة أصلية وعدم انشغال الذمة بالأحكام.

النفي الأصلي يجري فيه قياس الدلالة لا يجري فيه قياس العلة, قياس العلة لابد أن يكون حكم شرعي, والإباحة العقلية ليست حكما شرعيا, اسمها: إباحة عقلية- فهي من الحكم العقلي.

فيجري فيه قياس الدلالة. وهو أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله, فمثلًا: يستدل بانتفاء وجوب صلاة سادسة- لماذا نقول: بعدم وجوب صلاة سادسة؟

لأن الأصل براءة الذمة, فيُستدل بانتفاء وجوب صلاة سادسة على انتفاء وجوب الوتر, خمس صلوات في اليوم والليلة, هذا دليل, فمن أراد أن يزيد على هذه الصلوات الخمس فلابد أن يأتي بدليل وإلا فالأصل براءة الذمة من التكليف, فهذا يجري فيه قياس الدلالة, هذا يدل على ذلك.

بعد أن انتهى من أنواع القياس قال: والخطأ يتطرق إلى القياس من خمسة أوجه:

أي أن كثير من الناس يقيسون وفي أوقات الفتن تجد القائسين كُثر كلٌّ يجتهد, يعني: دخول البرلمانات على صلح الحديبية, والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنازل تنازلات مجحفة -قطع الله لسانهم- هكذا قالوا.

فنحن نتنازل كما تنازل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وقياسات كثيرة جدًا, هذا القياس يتطرق له الخطأ من أوجه, كما علمنا أركان القياس وأنواع القياس وشروط القياس وشروط العلة فلابد كذلك أن نعلم أوجه تطرق الخطأ إلى القياس حتى نسلم من القياس الفاسد, حصرها المصنف هاهنا في خمسة أوجه:

أن يكون الحكم تعبديًا. فيظن المجتهد أن الحكم ليس تعبديًا وأنه من الممكن أن يعديه إلى غيره فيقيس قياسًا فاسدًا, والأصل في القياس كما قلنا: الاجتهاد, ولذلك فهو عرضة للإصابة والخطأ وليس كل قياسٍ يُقبل.

يأتي مثلًا: على الوضوء من لحم الجزور- الصحيح في الوضوء من لحم الجزور أنه حكم تعبدي لا نعلم علة كونه ناقضا. لانعلم لماذا أمرنا الشرع بالوضوء من لحم الجزور, فيأتي إنسان ويظن أن الوضوء من لحم الجزور حكم معلل بعلة معقولة, ما هذه العلة؟

أن الإنسان لو أكل لحم جزور فلحم الجزور فيه دسم وهذا يُرخي المعدة وهذا مظنة لخروج الريح فيكون كالنوم, فيقيس على لحم الجزور كل لحم يؤدي إلى هذه العلة, يعني: ارتخاء المعدة فيقيس مثلًا: لحم الدجاج ولحم الغنم وسائر اللحوم على لحم الجزور, فهذا القياس فاسد, لماذا هو فاسد؟ لأن الحكم هاهنا تعبدي والعلة هاهنا علة تعبدية.

كذلك من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس: أن يخطئ المجتهد علته عند الله تبارك تعالى. فيظن علة معينة هي علة الحكم وتكون العلة غير ذلك, يعني مثلًا: ما علة وجوب الكفارة على من جامع أهله في نهار رمضان؟

أولًا: اختلف العلماء في العلة, فمنهم من قال: الجماع, ومنهم من عمم وقال: انتهك حرمة الشهر, فالذي قال: الجماع قصر. الحكم على الجماع, فمن جامع امرأته في نهار رمضان عامدًا عالمًا ذاكرًا قاصدًا فحكمه عتق رقبة, فإن لم يستطع صام شهرين متتابعين, فإن لم يستطع أطعم ستين مسكينًا.

غيرهم من العلماء كالمالكية قال: العلة هاهنا انتهاك حرمة الشهر, أنه انتهك حرمة الشهر, فعمم الحكم, وبالتالي من أفطر عامدًا في نهار رمضان ما حكمه عند هؤلاء؟ يلزمه أن يعتق رقبة, فإن لم يستطع صام شهرين متتابعين, فإن لم يستطع أطعم ستين مسكينًا، وبعضهم يقول بالتخيير لا الترتيب.

والصحيح كما قلنا: أن العلة هي الجماع, فالذي قال: بدخول من أفطر عامدًا في هذا الحكم أخطأ في العلة.

وكذلك من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس: أن يُقصِّر. في بعض الأوصاف. يعني: يظن أن العلة وصفًا معينًا أو وصفًا واحدًا أو علة مفردة والعلة تكون علة مركبة, يعني مثلًا: في مسألة القود وجوب القود (القتل القصاص) القصاص يكون بسبب ماذا؟ القتل العمد العدوان, هذه علة مركبة, فيظن أن العلة القتل فقط فقصر في بعض الأوصاف, يتطرق الخطأ إلى القياس بسبب ذلك.

ورابعًا: أن يضم ما ليس من العلة إليها. لأن العلة وصف ظاهر منضبط له شروطه المعروفة فيأتي هذا فيضم ما ليس من العلة إليها.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما حكم على الرجل بأن يصوم شهرين متتابعين أو أن يعتق رقبة كان ذلك بسبب ماذا؟ أنه وقع على أهله في نهار رمضان, فيأتي هذا فيضيف إلى ذلك أنه من الأعراب أعرابي, فهذا ضم إلى العلة ما ليس منها فيتطرق الخطأ كذلك إليه.

خامسًا: أو يظن وجودها في الفرع وليست موجودة فيه. يظن العلة متحققة في الفرع وليست موجودة فيه مثل: الجماعة أصحاب الانتخابات كما قلنا: صلح الحديبية قاسوا عليه مسألة البرلمانات.

مثل: أن يظن من يعلل الأصناف الربوية بالكيل-, فيقول الخيار ونحوه مكيل فيُلحقه بالبُر في تحريم الربا, فيقيس الخيار مثلًا على البُر, أو بالعكس الأرز موزون غير مكيل فيُلحقه بالخضروات في تحريم الربا بجامع أنه ليس بمكيل, فيظن وجود العلة في الفرع وليست موجودة في الفرع.

فهذه الأوجه الخمسة هي التي يتطرق بسببها الخطأ إلى القياس, ثم قال بعد ذلك: الاستدلال. وأراد هاهنا الاستدلال العقلي وليس الاستدلال بكتاب الله وسنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والإجماع.

الاستدلال

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: و(الاستدلال) ترتيب أمور معلومة يلزم من تسليمها تسليم المطلوب، وصوره كثيرة.

ومنها (البرهان) وهو ثلاثة:

بعد أن انتهى المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الكلام عن القياس والجامع وشروطه وعن أقسام القياس أردف ذلك بالكلام عن الاستدلال, ولا يريد هاهنا الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأن شرائط الاستدلال بهذه الأمور قد مضت, وإنما يريد هاهنا الاستدلال على طريق المناطقة فيكون هذا الاستدلال مركبًا من أمور معلومة يلزم من التسليم بها التسليم بالمطلوب.

والاستدلال: هو طلب دلالة الدليل, فالألف والسين والتاء تدل على الطلب, فهو استفعال من الدلالة.

وأما في الاصطلاح: فله معنيان:

المعنى العام والمراد به: إقامة الدليل مطلقًا, يقال: استدل على هذه المسألة بكذا, يعني: جاء بنص أو إجماع أو قياس كما سبق.

وله معنى خاص: وهو المراد هنا, قلنا: لأن الاستدلال هاهنا لا يقصد به الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس, لكنه استدلال لا يكون فيه نص ولا إجماع ولا قياس, وهذا نجده في بعض المسائل.

يعني: يستدل الفقيه على ترجيحه في المسألة بقول الله وقول رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وبالإجماع وبالقياس وكذلك ببعض البراهين المنطقية ومنها الاستدلالات التي سيذكرها المصنف.

فالاستدلال: ترتيب أمور معلومة يلزم من تسليمها تسليم المطلوب. فمثلًا: عندما نقول: العالم متغير- هذا استدلال المتكلمين على حدوث العالم, وهذا عمدتهم وأصلهم الفاسد الذي أصلوه من أجل أن يُثبتوا أن الله قديم.

فكان هذا الاستدلال وهذا الدليل سبيلًا بعد ذلك إلى نفي صفات الباريء تبارك وتعالى, فيقولون مثلًا: هذا العالم متغير, يعني: لا يبقى على حالة واحدة, وكل متغير حادِث لأنه كان بعد أن لم يكن, فهذا دليل على حدوثه فيلزم من ذلك أن تسلم بأن العالم حادِث.

فيقولون بعد ذلك: وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادِث, ولو أننا أثبتنا لله تبارك وتعالى الرضا والغضب والفرح وغير ذلك من الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئته، يقول هؤلاء المعطلة: هذه أمور تحدث بعد أن لم تكن, فجعلنا الله عَزَّ وَجلَّ محلا للحوادث, فيصِلون بذلك إلى نفي صفات الباريء تبارك وتعالى.

الشاهد: أن الاستدلال قام على ماذا؟ على ترتيب أمور معلومة, فيجعلون هناك مقدمة صغرى يقولون: العالم متغير- هذه مقدمة صغرى تتعلق بالكلام عن العالم وحده, وكل متغير فهو حادث- هذه مقدمة كبرى, فلو نظرنا إلى هذا العالم لوجدنا أن العالم متغير, يقولون: العالم متغير وكل متغير فهو حادِث والعالم نراه ونشاهده متغيرًا, هذا يلزم منه أن العالم حادِث.

قال: وصوره كثيرة. أي: من صور الاستدلال المنطقي البرهان, والبرهان في اللغة: الدليل, هذا هو معناه في أصل وضعه اللغوي, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111], أي: هاتوا دليلكم.

وأما في اصطلاح هؤلاء: فالبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية, هذه المقدمات كما قلنا: العالم متغير, لأننا جميعًا نوقن أن هذا العالم يتغير, نشاهد ذلك

بأعيننا, ثم يقولون: كل متغير فهو حادِث- هذه مقدمة يقينية كذلك عندهم, فيبنون عليها النتيجة أو يصلون بها إلى النتيجة التي بعد ذلك وهي أن العالم حادِث.

فالبرهان: هو الدليل المركب من مقدمات يقينية, يعني: لا ينازع المرء في أن الكل أكبر من الجزء- هذه مقدمة يقينية تنطلق منها إلى أمور أخرى, وفي أن الشمس مشرقة, وفي أن الماء البارد يزيل العطش, وهذا الاستدلال أقسامه ثلاثة: هذا الاستدلال الذي هو البرهان أقسامه ثلاثة:

أولها: (برهان الاعتدال). هذا البرهان سُمي بذلك لأن علة المقدمة الصغرى داخلة في المقدمة الكبرى, ولذلك قال: وهو قياس. لكنه بصورة أخرى, يعني: ليس كالقياس الذي مضى وهو قياس التمثيل, فالقياس الذي في كتب الأصول وعند الفقهاء هو قياس تمثيل. يقصد هاهنا: قياس الشمول, جزئية تندرج تحت كلية.

وهو قياس بصورة أخرى تنتظم من مقدمتين ونتيجة، ومعناه: إدخال واحد معين. هذا الوحد المعين هو المقدمة الصغرى, تحت جملة معلومة. وهي المقدمة الكبرى, فنقول مثلًا: النبيذ مُسكِر. هذه مقدمة صغرة, وكلُّ مُسكِرٍ حرام. وهذه كلية المقدمة الكبرى والنتيجة النبيذ حرام, هذا قياس لكنه قياس بطريقة أخرى, وهذا القياس كما قلنا: يتكون من جزئين:

يُسميه أهل المنطق أو المناطقة: بالمحمول والموضوع, ويسميه أهل البلاغة: بالمسند والمسند إليه, ويُسميه النحويون: بالمبتدأ والخبر أو بالفعل والفاعل, فالمبتدأ مثلًا: هو المسند إليه والخبر هو المسند.

وفي الجملة الفعلية: الفاعل هو المسند إليه والفعل هو المسند, فتقول: جاء محمد- فالذي أُسند إليه المجيء هو محمد. محمد مجتهد, فالذي أُسند إليه الاجتهاد هو المبتدأ فنسند إليه الخبر.

فكذلك المقدمة تتكون من موضوع ومحمول, تتكون من جزئين ويلزم منها نتيجة, فنقول مثلًا كما قلنا في هذه المقدمة نقول: كل وضوء عبادة- لأنه فعل شرعي, وكل عبادة تفتقر إلى نية- ما النتيجة التي نخلُص بها؟ الوضوء يفتقر إلى نية.

قال: و(برهان الاستدلال): وهو أن يستدل على الشيء بما ليس موجباً له. لماذا لا يكون موجبًا له؟ لأنه لو كان موجبًا له لصار من قبيل القياس القائم على العلة لأن العلة هي التي أوجبت ذلك, فالاستدلال هاهنا: لا يكون بالشيء الذي هو موجِبٌ له.

يستدل بماذا؟ إما بخاصيته. يعني: خاصية هذا الشيء, كالاستدلال على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة.

ما الدليل على أن الوتر نفلٌ وليس بواجب؟ نستدل بأمر اختص به الوتر, ما هذا الأمر؟ أنه يجوز أن نفعله على الراحلة و الفريضة لا تؤدى على الراحلة.

فنستدل في هذا البرهان بخاصية من خصائص هذا الشيء لأن وجود هذه الخاصية يدل على وجود صاحب الخاصية, وعدم هذه الخاصية يدل على عدم صاحبها, فالوتر مثلًا نفل على قول الجمهور خلافًا للأحناف فيؤدى على الراحلة, فيقال: وكل ما يؤدى على الراحلة فهو نفل.

فنخلُص إلى أن الوتر نفلٌ لجواز أدائه على الراحلة، إذ من خصائص النفل أنه يجوز لك أن تؤديه على الراحلة, فإذا تم التسليم بالخاصية فالدلالة لازمة, يعني: لو سلمت بأن من خصائص النفل أنه يؤدى على الراحلة فالدلالة تلزمك أي: أن تقول: أن الوتر نفل وليس بفرض.

قال: أو نتيجته. يعني: نستدل بنتيجته, كقوله: لو صح البيع لأفاد الملك. فنستدل بوجود أثر الشيء ونتيجته على وجوده, طالما أنه ترتب عليه الأثر الصحيح فهذا يدل على وجوده لأن الأثر فرع يترتب على أصله.

كما أنه يُستدل بعدم أثر الشيء على عدمه, فلو انعدم الأثر فهذا دليل على عدم الأصل, فيستدلون مثلًا: قال: لو صح البيع لأفاد المِلك. لماذا؟ لأن المِلك ثمرة من ثمرات البيع, فوجود المِلك دليل على صحة البيع.

هذا البيت للشيخ محمد, في اليوم التالي وجدنا الشيخ مصطفى يسكن هذا البيت. لماذا تسكن هذا البيت؟ يقول: أنا اشتريته من الشيخ محمد وتملكته, تملكه لهذا البيت يدل على صحة البيع لأن تملكه نتيجة له, فيتسدلون بالنتيجة على هذا الشيء.

قال: أو بنظيره: إما بالنفي على النفي كقوله: لو صح التعليق لصح التنجيز. أن يستدل على الشيء بنظيره, يعني: بمثله ومساويه, فإذا صح هذا فلابد أن يصح هذا, وإذا لم يصح هذا فلا يصح هذا, وهذا أقسامه أربعة:

إما أن يستدل بالنفي على النفي, فيقول: لو صح التعليق لصح التنجيز, ما معنى ذلك؟ يعني: لو صح أنه يعلق الطلاق فهذا يدل على صحة تنجيزه فله أن ينجز الطلاق لا أن يعلقه, أن يقول مباشرة: أنتِ طالق, يعني: لو صح أن يقول الرجل لمرأة: إن خرجت من الدار فأنتِ طالق فهذا دليل على صحة وقوعه منجزا لا معلقا.

فلو صح أن تتصور هذه الصورة منه فهذا يدل على صحة التنجيز, فإذا قال لها: أنتِ طالق فهذا أيضًا صحيح منه, فيُستدل هاهنا بالشيء على الشيء بنظيره, الصورة الأولى: بالنفي على النفي.

يقول: لو صح التعليق. (لو) هذه تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره, فيقال: لو صح التعليق لصح التنجيز. معنى ذلك: طالما أنه لم يصح التعليق فلا يصح التنجيز.

تقول مثلًا: لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم بغير نية لأن التيمم بدلًا عن الوضوء بالماء, فطالما أنه لا يصح الوضوء بغير نية فبالتالي لا يصح التيمم بغير نية, فهنا نقول: لا يصح وهنا نقول: لا يصح, فنستدل بالنفي على النفي.

قال: أو بالإثبات على الإثبات. هذه الصورة الثانية, كقوله: لو لم يصح طلاقه لما صح ظِهاره. فمعناه: طالما أنه صح طلاقه يصح ظِهاره, فاستدللنا بالإثبات على الإثبات.

قال: أو بالإثبات على النفي. هي حاصل ضرب اثنين في اثنين: بالنفي على النفي, بالإثبات على الإثبات, بالإثبات على النفي, بالنفي على الإثبات.

قال: أو بالإثبات على النفي. يعني: يستدل بالإثبات على النفي, كقوله: لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة. الجملة الأولى مثبتة: : لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة. هذه الجملة في معناها: فإذا لم يكن الوتر فرضًا صح فعله على النافلة, فتقول: إذا لم يكن الوتر فرضًا- هذا إثبات أم نفي؟ هذا نفي.

في الجملة هاهنا نقول: لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة, فانتفت هاهنا الفرضية من أجل أنه يصح أن تفعله على الراحلة, فهناك تلازم بين الثبوت والنفي.

قال: أو بالنفي على الإثبات. يعني: عكس الصورة الفائتة, فقال: لو لم يجُز تخليل الخمر لحرُم نقلها من الظل إلى الشمس, وما حرُم فيجوز. وهذا المثال وقفت معه كثيرًا وحاولت أن أفهمه, ولا أدري إن كان مذهب المصنف أنه يرى جواز تخليل الخمر أم لا, لأن بعض الفقهاء يقولون: يجوز لك أن تنتفع بالخمر بشرط أن تحوله إلى خل.

لكن الصحيح: أن ذلك لابد أن يكون من تلقاء نفسه لا بفعل الإنسان, مع أن بعض الناس قال: إن ذلك يجوز, يجوز أن تنتفع به عن طريق تحويله إلى خل, يعني: لو أن الإنسان حوله إلى خل بنفسه فهذا دليل على الجواز, والمثال يحتاج إلى مزيد نظر ومن كان عنده علم بمراده فليطلعنا.

قال: ويلزمه بيان التلازم ظاهرًا لا غير. يعني: لابد أن يوضح وجه العلاقة بين الازم والملزوم الذي على أساسه ربط بين اللازم والملزوم.

قال: و(برهان الخَلف): وهو كل شيء تَعَرَّضَ فيه بإبطال مذهب الخصم لِيَلْزَم صحة مذهبه. ويسمى: برهان الخُلف, ومعناه: أن تتعرض إلى إبطال مذهب الخصم, فتبطل مذهب الخصم من كل وجه, فإذا أبطلته من كل وجه دل ذلك على صحة مذهبك, فلا تنشغل بإثبات صحة مذهبك أنت وإنما تنشغل بإثبات بُطلان مذهب الخصم.

يعني مثلًا: إنسان يقول: بجواز إخراج زكاة الفطر قيمة وله على ذلك أدلة, عنده آية عامة, عنده حديث, عنده قياس, عنده قول بعض الفقهاء, فأنت تنشغل بماذا؟

بالنظر في هذه الأدلة تقول: الآية لا دلالة فيها لأنها لا يدخل فيها هذا الحكم, هذا الحديث الذي ذكرته حديث ضعيف وعلة ضعفه كذا وكذا, القياس الذي ذكرته قياس غير صحيح لأنه قياس مع الفارق, هذا النظر نظر غير صحيح فتنشغل بإبطال الحجج التي يأتي بها الخصم ولا تنشغل بإثبات صحة مذهبك, فهذا هو برهان الخَلف.

فله صور, قال: إما بحصر المذاهب وإبطالها إلا واحدًا. يعني: يذكر كما قلنا: جميع الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم من آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك, ثم يُبطل الجميع إلا واحدًا- وهو الذي يتعلق به الجواب من جهته.

مثال عقدي: الله عَزَّ وَجلَّ يقول في كتابه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35], هل هم خُلِقُوا من غير شيء؟ لهم خالق.

هل خَلَقُوا أنفسهم؟ هم مخلوقون لم يكونوا شيئا مذكورا يوما ما, وفاقد الشيء لا يعطيه, فلم يبق إلا مذهب صحيح وقول صحيح لم يذكره الله تبارك وتعالى لأن العقول تقطع به, ما هو؟ أن هناك خالقاً لهم وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

فالقرآن هاهنا كان مدار حديثه على إبطال مذاهب هؤلاء, حتى لا يبقى إلا قول صحيح وهو أن الله تبارك وتعالى خالقهم.

مثال آخر: قال تعالى ﴿ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ۞ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا كَلَّا ﴾ فهذه الآية كذلك نزلت في العاص بن وائل، وردت قوله بحصر أوصاف معينة إبطال ما هو باطل منها وإبقاء ما هو صحيح منها، يقول الشنقيطي رحمه الله: قولك أنك تؤتى مالا وولدا يوم القيامة لا يخلو مستندك فيه من واحد من ثلاثة أشياء:

- الأول: أن تكون اطلعت على الغيب، وعلمت أن إيتاءك المال والولد يوم القيامة مما كتبه الله في اللوح المحفوظ.
- والثاني: أن يكون الله أعطاك عهدا بذلك، فإنه إن أعطاك عهدا لن يخلفه.
- الثالث: أن تكون قلت ذلك افتراء على الله من غير عهد ولا اطلاع غيب.

وقد ذكر تعالى القسمين الأولين في قوله: أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ، مبطلا لهما بأداة الإنكار، ولا شك أن كلا هذين القسمين باطل ; لأن العاص المذكور لم يطَّلِع الغيب، ولم يتخذ عند الرحمن عهدا، فتعين القسم الثالث وهو أنه قال ذلك افتراء على الله، وقد أشار تعالى إلى هذا القسم الذي هو الواقع بحرف الزجر والردع وهو قوله: كَلَّا.

كذلك استدل بعض الفقهاء في أن رد الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحد, يعني: إنسان قذف إنساناً آخر, رمى إنساناً بالزنا ولم يكن عنده بينة من شهود, ما حكمه في الشريعة وما جزاءه؟

الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 4].

قال: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾, ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾, هاهنا لماذا رُدت شهادته؟ هل من أجل القذف أم من أجل إقامة الحد؟ فجمهور العلماء يقولون: إن ذلك من أجل القذف, وطالما أنه تاب من ذلك وأُقيم عليه الحد فتُقبل شهادته بعد ذلك .

فاستدل جمهور أهل العلم على أن رد الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحد بهذه الطريقة وهي برهان الخَلف, كيف ذلك؟

فقالوا: إن القاذف إذا حُدَّ ورُدت شهادته فلا يخلو إما أن يكون رُدت شهادته للحد أو القذف أولهما, ولا رابع لهما, إما أن تُرد الشهادة من أجل الحد أو من أجل القذف أو من أجل الحد والقذف, ولا يجوز أن يكون رد الشهادة من أجل الحد لأن الحد تطهير كما ثبت في سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فالحدود كفارات.

وما كان تطهيرًا فلا يجوز أن يتعلق به رد الشهادة ولا يجوز أن يكون الرد للقذف والحد, لأنه إذا لم يجُز أن يكون الحد مسببًا في الرد لم يجُز أن يكون مع غيره, فثبت أنه إنما رُد للقذف وحده, فإذا أُقيم عليه الحد وطُهر من أجل ذلك عاد قبُول شهادته مرة أخرى خلافا للحنفية.

فالفقيه هاهنا بم انشغل؟ انشغل بإبطال مذهب الخصم وما يتعلق به الخصم حتى يصل إلى مذهب واحد صحيح, هذا القسم الأول.

أو أن يذكر جميع الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم من جهة المخالف ثم يُبطل الجميع ليُبطل مذهب الخصم, يعني: هنا لا يتعرض لتصحيح مذهبه لكن يُبطل جميع ما جاء به الخصم.

فيقولون مثلًا: في الإيلاء- هل الإيلاء يوجب وقوع الطلاق بانقضاء المدة؟ يعني: إنسان حلف أن لا يقرب امرأته, فالإيلاء له مدة معينة, انقضت هذه الأشهر ولم يعد إلى امرأته مرة أخرى هل هذا معناه الطلاق؟

فمن العلماء من قال: أنه يوجب وقوع الطلاق, ومنهم من قال: لا يوجب وقوع الطلاق بانقضاء المدة, لماذا؟ لأن الطلاق لا يقع إلا صريحًا أو بالكناية, إما أن يقول لها صراحة أنتِ طالق وإما أن يستخدم لفظًا من ألفاظ الكناية, يعني: الحقي بأهلك أو فارقيني أو غير ذلك من هذه الألفاظ.

ولفظ الإيلاء- إنسان يحلف أن لا يقرب زوجته, الإيلاء أقصاه أربعة أشهر والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آلَى من نسائه شهرًا, ولفظ الإيلاء لا يخلو إما أن يكون صريحًا أو كناية, ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: 226], لكن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آلى من نسائه شهرًا, فلما عاد وسأله عمر في ذلك فذكر له أن الشهر تسع وعشرون.

فلفظ الإيلاء لا يخلو إما أن يكون صريحًا أو كناية, ولا يجوز أن يكون صريحًا لأن الإيلاء ليس من ألفاظ الطلاق الصريحة, لأن ألفاظ الطلاق الصريحة معلومة محدودة وليس الإيلاء منها, ولا يجوز أن يكون كناية لأن الكناية تفتقر إلى نية ولا نية إلى الطلاق هاهنا.

ولأن الكناية يقع بها الطلاق عقيب اللفظ, وهاهنا لم يقع عقيب اللفظ, أنت تقول: يقع الطلاق بعد انقضاء المدة وهذا يخالف الطلاق, وإذا بطُل أن يكون صريحًا وبطُل أن يكون كناية لم يجُز إيقاع الطلاق بمضي مدة الإيلاء بل لابد أن ينطق بها, فهنا انشغل المرء بماذا؟ بإبطال حجج الخصم ولم يتعرض إلى تصحيح حججه هو.

قال: وسمي خلفًا: إما لأنه لغة: الرَّديءُ, وكلُّ باطلٍ رديءٌ. لأنه يبين أن كل الحجج التي جاء بها الخصم هي حجج رديئة, أو لأنه الاستقاء, وهو استمداد, فكأنه استمد صحة مذهبه من فساد مذهب خصمه. طالما أنه أبطل مذهب الخصم فهذا دليل على صحة مذهبه هو, ويجوز أن يكون من الخَلْف، وهو الوراء، لعدم الالتفات إلى ما بطل.

قال: ومنها: ضُرُوب. يعني: من هذه البراهين ضروب, غير ذلك كقولهم: وُجد سبب الوجوب فيجب. وهذا مضى في الأحكام الوضعية في السبب, لأن حد السبب ما يلزم من ثبوته الثبوت ومن عدمه العد لذاته.

فيقولون: وجد سبب الوجود فيجب أن يوجد, فنقول: إذا وجد دلوك الشمس وجبت الصلاة, إذا مالت الشمس عن كبد السماء وجبت صلاة الظهر, فإن لم تمل الشمس عن كبد السماء لم تجب صلاة الظهر.

أو فقد شرط الصحة فلا يصح. يعني: من صلى بدون طهارة لم تصح صلاته, لماذا؟ لأن الطهارة شرط في صحة الصلاة, فيستدلون على عدم الصحة بفقدان الشرط.

أو لم يوجد سبب الوجود فلا يجب. لماذا لا تجب الصلاة على هذا؟ نقول: لأنه صغير, فسبب الوجود مفقود هاهنا في هذا الصغير.

أو لا فارق بين كذا وكذا، إلا كذا ولا أثر له. يعني: يستدلون بإلغاء الفارق أولًا ثم يقولون: الفارق هاهنا لو ذكرتم فارقًا فلا أثر له.

يعني مثلًا: الله عَزَّ وَجلَّ يقول في كتابه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: 10], هناك قياس آخر: وهو قياس إحراق هذا المال على أكله, لو أحرقه؟ نفس العلة ونفس الحكم.

هل هناك فارق بينهما؟ نعم هناك فارق بينهما أن هذا أكل وهذا إتلاف وإحراق لكن هذا الفارق غير مؤثر لا قيمة له.

قال: أو لا نص ولا إجماع ولا قياس في كذا فلا يثبت. يعني: يستدل على عدم ثبوت هذا الأمر الشرعي بنفي النص أو الإجماع أو فساد القياس أو غير ذلك, يقول: فلا يثبت.

قال: أو الدليل ينفي كذا، خالفناه لكذا, فبقي على مقتضى النَّافي. يعني: هذا من أنواع الاستدلال, يقولون: الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقًا, المرأة لا تزوج نفسها مطلقًا, فيقول: الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقًا سواءٌ زوجت نفسها أو زوجها وليها, وهو ما فيه من إزلالها بالوطء, يعني: علة عقلية, لماذا؟

لأننا لو زوجناها فهذا يؤدي إلى إذلالها بالوطء لنها ستكون تحت رجل, فهذا يؤدي إلى إذلالها, هذا من جهة العقل, وهذا تأباه الإنسانية لشرفها, لعل بعض الناس قال بذلك, نسأل الله السلامة والعافية, والأيام حُبلى.

فيقول: هذا تأباه الإنسانية, فالأصل أن لا تُزوَج المرأة, لكن خالفنا هذا الدليل لمصلحة المعاشِ وكثرة التناسل في تزويج الولي لها, فاستثنينا تزويج الولي لها لكمال عقله, وكمال العقل مفقود فيها فيبقى تزويجها نفسها محل النزاع.

قال: وهذا يُعرف بالدليل النَّافي. أي الدليل العدمي كما قلنا وسبق هذا الدليل,

قال: وأشباه ذلك.

ترتيب الأدلة

ثم قال:

فَصلٌ في (ترتيب الأدلة).

بعد أن انتهى المصنف من ذكر الأدلة الكلية تكلم بعد ذلك عن ترتيب الأدلة, أي: كيف ينظر المجتهد في الأدلة وأيها يقدم؟

ولابد أن نعلم أولًا: أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس من حيث العمل يجب العمل بها جميعًا لأننا قدمنا الدلالة على حجيتها ووجوب العمل بها ورددنا على من طعن في القياس ورده.

وأما من حيث ترتيب قوتها ومنزلتها في الاستدلال: فليست سواء فالمقدم في ذلك الكتاب والسنة ويقدم الكتاب على السنة, فالإجماع فالقياس.

لماذا عقد المصنف هذا الفصل؟ عقده ليبين لنا أنه إذا نزلت نازلة بالمجتهد فماذا يصنع؟ وبم يبدأ؟ والأصح هي طريقة السلف كما سيأتي في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وقرر ذلك تلميذه ابن القيم في إعلام الموقعين.

فالسلف أولًا :كانوا ينظرون في الكتاب فإذا لم يجدوا الدلالة في الكتاب انتقلوا للنظر في سنة النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم في الإجماع بعد ذلك ثم اجتهدوا عن طريق القياس وإعمال الرأي وغير ذلك.

والأصل في ذلك: حديث معاذ بن جبل الذي قال فيه النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بِمَ تَحْكُمُ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي», وهذا الحديث وإن ضعَّفه بعض أهل العلم لكنه حديث صحيح من جهة المعنى.

قال الشيخ محمد عمر بازمول في شرحه على مقدمة التفسير: ووجه النكارة التي استشعرها بعض أهل العلم في المتن أنه قال: إن هذا الحديث يُشعر أنه يمكن الاكتفاء

بالقرآن دون السنة، وهو مخالف للأصول...، ثم قال الشيخ بازمول: وتزول هذه النكارة إن شاء الله إذا علمنا أن الترتيب في الحديث ليس هو ترتيب طريقة الاستدلال، ولكن تقسيم مراتب الدليل من حيث هو فقط، فهذه المراتب للتبيين والفهم، مثلما نقول: التوحيد ثلاثة أقسام، فلا نعني الاستغناء بأحدها عن الآخرين."

ثم هو الذي عليه فتوى الصحابة كما سننقل من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية.

فذكر هاهنا ترتيب الأدلة, قال: وأما ترتيب الأدلة وترجيحها: فإنه يبدأ بالنظر في (الإجماع).

الترتيب يعني: جعل واحد من شيئين أو أكثر في مرتبته التي يستحقها, فلا تبدأ بالقياس مع وجود النص, وهذه الأدلة كما قلنا متفاوتة في القوة فلابد أن يعرف المجتهد الأقوى منها حتى يقدمه على غيره.

ثم يرجح بعد ذلك, معنى الترجيح: أن يقوي أحد الطرفين التعارضين, يعني: هذا التعارض يكون في نظر المجتهد, فيقوي أحد الطرفين المتعارضين على الآخر, ولابد أن يكون هذا التقديم وهذا الترجيح مبنيًا على سبب معتبر كما سيأتي.

هاهنا رجح المصنف البدء بالنظر في الإجماع فقدم الإجماع على الكتاب والسنة, فالمجتهد إذا نزلت به نازلة أول ما يبدأ يبدأ بماذا؟ بالبحث عن الإجماع في المسألة, لماذا؟

قال في بيان سبب ذلك: فإن وجد لم يُحتج إلى غيره. يعني: إن وجد الإجماع لم يحتج إلى غيره, فإن خالفه نص. يعني: وجد إجماعًا محكيًا عن أهل العلم ووجد نصًا خالفه- وجد آية أو حديثًا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: عُلم أنه منسوخٌ أو مُتأوَّلٌ. عُلم أن هذا النص منسوخ أو متأول, فإذا كان منسوخًا فلا يُعمل به, وإذا كان متأولًا صرفه عن ظاهره.

وقد يكون هذا النص غير صحيح, قد يكون حديثًا ويكون غير صحيح, وقد يكون في المسألة خلاف لا يعلمه المجتهد فلا يكون في المسألة إجماع.

لماذا قدم الإجماع على النص؟ قال: لأن الإجماع قاطع لا يقبل نسخًا ولا تأويلًا. والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ», فطالما أن الأمة أجمعت فهذا دليل على قطعية هذا الإجماع.

هذا الرأي مال إليه المصنف ومال إليه بعض أهل العلم, لكن هذا الرأي رده شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فإنه يرى أن النص لا يُقدَّم عليه شيء, يعني: إذا ثبت حديث عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا الحديث لم نعلم أن حديثًا آخر نسخه فإن هذا الحديث لا يُقدم عليه الإجماع.

وذكر الكثير من آثار السلف التي تبين ذلك, ورد القول بأن المجتهد يبدأ بالنظر أولًا في الإجماع فإن وجده لم يلتفت إلى غيره, وإن وجد نصًا خالفه!! على ما ذهب إليه المصنف يعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه.

وقرر شيخ الإسلام أن الإجماع إذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف, يعني: قطعنا بهذا الإجماع (موجود إجماع فعلًا) فلا يجوز لنا أن نقول: إن الإجماع قد نسخ النص بمجرد وجود الإجماع, لماذا؟ لأن الإجماع لم ينعقد إلا بعد موت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكيف نبني على هذا الإجماع أن هذا النص منسوخ ولم نعلم الناسخ؟!

يعني: كيف للأمة أن تضيع الناسخ وتحتفظ بالمنسوخ؟ هذا الذي قاله شيخ الإسلام ابن تيمية.

ولذلك قال رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى في المجلد التاسع عشر صفحة [195]: فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ولكن قد يخفى ذلك على بعض الانس ويعلم الإجماع فيستدل به, يعني: يخفى النص ولكنه

يعلم الإجماع فيستدل بالإجماع, كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص وهو دليل ثانٍ مع النص, قال: كالمثال المضروبة في القرآن.

وكذلك الإجماع دليل آخر فيقال: دلّ على المسألة الكتاب والسنة والإجماع, يعني: ما الدليل على فرضية الصلاة (الصلوات الخمس)؟ الكتاب وتذكر الآية, الحديث السنة, وتذكر إجماع الأمة, فبعض الناس لا يذكر إلا الإجماع مع أن المسألة فيها نص من الكتاب وكذلك من سنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص, يعني: إذا قرر المسألة يقول: والدليل على صحة هذه المسألة الإجماع ولا يذكر فيها النص, فيأتي من بعده ويظن أن غاية الدليل في المسألة الإجماع فقط, فإذا جاء ما يخالف هذا الإجماع وهو إجماع مقطوع به يقول: لابد أن يكون هذا الذي خالفه إما أن يكون منسوخًا أو متأوَّلًا.

وضرب مثالًا على ذلك قال: كالمضاربة- وليس كذلك بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية, يعني: كل من ذكر المضاربة يقول: فيها حديث لا يصح عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حديث ضعيف, وفيها: إجماع ثابت عن أصحاب الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فيستدل بماذا؟ يستدل بالإجماع ويقول: إن غاية الدليل في هذه المسألة هو الإجماع.

شيخ الإسلام يقول: ليس الأمر كذلك, المضاربة جوازها ليس مبنيًا على الإجماع فقط, بل كانت المضاربة مشهورة بينهم في الجاهلية لاسيما قريش, فإن الأغلب كان عليهم التجارة.

هل تعرفون المضاربة؟ المضاربة: أن أضع جزءاً من مالي مع التاجر يُتاجر فيه على نسبة من الربح مشاع: نسبة مالي إلى ماله هكذا يكون الربح والخسارة, هذه هي المضاربة.

يستدلون على المضاربة بماذا؟ بالإجماع, الشيخ يقول: لا هناك دليل غير الإجماع: أن قريشا كانت تضارب وكان الأغلب عليهم التجارة وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال, هذا أولًا.

ورسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة والعير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره في غزوة بدر, فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إذًا: الدليل: السنة التقريرية, وهذا قسم من أقسام السنة, قال: وكان أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك, والسنة قوله وفعله إقراره, فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة, فيأتي المجتهد فينظر في المسألة فيجد فيها إجماعًا فيقدم هذا الإجماع, فإذا جاء نص يخالف هذه المسألة يقول: النص منسوخ أو متأوَّل, هذا النص على خلاف القياس كما يفعل الأحناف.

قال: والأثر المشهور فيها عن عمر, يعني: الأثر المشهور في المضاربة عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ ويعتمد عليه الفقهاء, وهذا الأثر هو أن لما أرسل أبو موسى بمال أقرضه لابنيه وأتَّجر فيه وربح, وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش, يعني: خص ولدي عمر بالربح دون سائر الجيش فأخذ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الربح كله للمسلمين, فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان؟

فقال له بعض أصحابه: اجعله مضاربًا فجعله مضاربة, فهذا ثابت عن أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

قال: وإنما قال له بعض أصحابه ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم والعهد برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قريب, فعُلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول.

قال: وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصًا فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص, لكن كان النص عند غيرهم, يعني: إذا فقد هؤلاء النص فالنص عند غيرهم.

قال: ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار لكن استقرأنا موارد الأجماع.

شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: استقرأنا موارد الإجماع فوجدانها كلها منصوصة, لا يوجد مسألة صح الإجماع فيها إلا ولابد أن يكون مستند هذا الإجماع نصًا معلومًا, قال: وكثير من العلماء لم يعلم النص.

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك: ومن قال من المتأخرين إن الإجماع مستند معظم الشريعة, يعني: من المتأخرين من قال: معظم الشريعة مبناها على الإجماع, قال: فقد أخبر عن حاله, يعني: لضعف علمه بالنصوص, فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك, وهذا كقولهم: إن أكثر الحوادث يحتاج إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها, الذي أكثر من القياس لما سألوا عن ذلك قالوا: لعدم دلالة النصوص على هذه الجزئيات, فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام.

وقد قال الإمام أحمد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: إنه ما من مسألة إلا وتكلم فيها الصحابة أو في نظيرها, فإنه لما فُتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة, وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة, والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم.

ثم قال بعد ذلك, يضرب الأمثلة على أن المقدَّم الكتاب والسنة قبل الإجماع يقول: وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قدم الكتاب ثم السنة, وكذلك ابن مسعود فقال مثل ما قال عمر قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع, وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم

بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر, لقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ», قال: وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وهم من أشهر الصحابة بالفُتية والقضاء وهذا هو الصواب.

لكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولًا في الإجماع كما قال عبد المؤمن هاهنا في كتابه, قال: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولًا في الإجماع فإن وجده لم يلتفت إلى غيره وإن وجد نصًا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه وقال بعضهم: الإجماع نسخه, قال والصواب: طريقة السلف, وهي أن المجتهد يبدأ أولًا بالنظر في الكتاب والسنة.

قال: ومن أمثلة الأصوليين على تقديم الإجماع: المضاربة, وذكرنا قول شيخ قول الإسلام فيها رَحِمَهُ ٱللَّهُ .

قال: ثم في (الكتاب) و(السنة المتواترة). يعني: نظر في حادثة فلم يجد إجماعًا فيها, ينتقل بالنظر إلى الكتاب والسنة المتواترة, لأن السنة المتواترة تساوي الكتاب في القطعية, قال: ثم في (الكتاب) و(السنة المتواترة). لأنها جميعًا قاطعان من جهة المتن.

قال: ولا تعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخًا. يعني: هب أننا وجدنا تعارضًا بين الكتاب والسنة المتواترة فلابد أن يكون أحدهما ناسخًا للآخر فيرجح الناسخ على المنسوخ، لأنه لا يقع التعارض بين دليلين قطعيين شرعيين أو عقليين، وكذلك إن كان أحدهما شرعيا، والآخر عقليا إذ لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح.

قال: ولا في علم وظن. يعني: لا يقع التعارض في القواطع ولا في العلم والظن, يعني: إذا ظهر عندك تعارض بين أدلة الشريعة :

إن كانا الدليلان خبرين فأحدهما باطل- لابد أن يكون باطلا, يعني: هناك تعارض من كل وجه يظهر لك التعارض, فلابد أن يكون أحدهما باطلا, لعدم ثبوته في نفسه.

وإن كان تعارض بين الخبر والقياس- فإما أن يكون الخبر غير صحيح حديث غير ثابت عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, أو أن يكون القياس فاسدًا فعارض الخبر فيقدم الخبر, ولا يقع التعارض بين دليلين قطعيين مطلقًا, سواء كان الدليلان عقليين أو شرعيين أو كان احدهما عقليًا والآخر شرعيًا, هذه هي القسمة الموجودة عندنا: لا يقع التعارض من كل وجه بين دليلين قطعيين غير ظنيين, سواء كان الدليلان عقليين, يعني: من جهة العقل فلا يقع بينهما تعارض.

أو كان شرعيين- لأن الشرع لا تناقض فيه, ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].

أو كان أحدهما عقليًا والآخر شرعيًا- فكذلك لا يقع التعارض لأن الذي خلق العقل هو الذي أنزل الشرع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى, فلا يقع تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح.

ولا يقع التعارض كذلك بين العلم اليقيني والظن- لأن الظن مرجوح والعلم يُقدَّم عليه.

قال: ولا في علم وظن. لأن ما عُلِم لا يُظن خلافه, فيبدأ بالنظر في الإجماع ثم السنة المتواترة مع كتاب الله.

قال: ثم في (أخبار الآحاد ثم في قياس النصوص). يعني: إن لم يجد في الإجماع والكتاب والسنة المتواترة نظر في أخبار الآحاد, ثم في قياس النصوص، لأنها أدنى مرتبة في الاحتجاج بها مما سبقها.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن تعارض قياسان أو حديثان أو عمومان فالترجيح.

التعارض قال عنه المصنف هاهنا: هو التناقض.

وهو لغةً: التقابل والتمانع, وهو مأخوذ من العُرض وهو الناحية والجهة، فالتعارض بين الأدلة: كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عُرض بعض فلا يجعله يجوز، هذا بالنسبة للمعنى اللغوي.

وأما المعنى الاصطلاحي: فالتعارض تعارض الدليلين- هو تقابل الدليلين على سبيل المانعة يخالف كل واحد منهما الآخر، هذا يقول: يجوز، والدليل الثاني يقول: لا يجوز، هذا يقول: يجب، والدليل الآخر يقول: يحرُم، فيحدث تعارض وتقابل وتمانع بين الدليلين.

فهنا يُصار إلى الترجيح، ومن هنا علمنا أن الترجيح لا يُصار إليه إلا عند عدم إمكانية الجمع، فإن أمكن الجمع فالجمع أولى لأن الجمع فيه إعمال الدليلين، أن تعمل بحديثين أو بآيتين هذا أولى من أن تُهمل أحدهما، ولذلك لا يُصار إلى الترجيح إلا بعد التعارض.

عرَّفه المصنف هاهنا: بالتناقض، وتَبِع في ذلك الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في المستصفى، لكنَّ التناقض يقتضي بطلان أحد الدليلين، فيكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا، وأما التعارض فإنه لا يقتضي ذلك، لأن الترجيح كما سيأتي له طرق كثيرة جدًا، وأما التناقض فكما قلنا: يخالف التعارض في معناه.

قال: والتعارض هو التناقض، فلذلك لا يكون في خبرين لأنه يلزم كذب أحدهما، ولا في حكمين، فإن وجد فيهما فإما لكذب الراوي أو نسخ أحدهما, فإن أمكن الجمع بأن يُنَزَّلَ على حالين أو زمانين جُمِع.

فلا يكون في خبرين، لماذا؟ لأن التعارض لو وقع بين خبرين من كل وجه ولم نستطع أن نوفق بينهما فهذا يدل على أن أحد الخبرين صدق والآخر كذب، وخبر الله

تعالى وخبر رسوله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لا يكونان كذبًا قط طالما أنه ثابت عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

ولا يقع كذلك في حكمين، يعني: هاهنا التعارض الحقيقي وليس الذي يكون في نظر المجتهد، فالتعارض الذي يكون في نظر المجتهد هذا تعارض ظاهري، وأما النصوص في نفسها فلا يقع تعارض بينها، لماذا؟ لأن الذي أنزل الكتاب هو الذي أنزل السُنة ولا تعارض بين الكتاب والسُنة.

إن وجد التعارض من كل وجه، وجد تعارض بين آية وحديث فإما أن يكون الحديث ضعيفًا لا يثبت عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وإما أن يكون الحديث منسوخًا، وإما أن يكون الحديث مخصصًا لعموم الآية فنستطيع أن نجمع بين الآية والحديث.

المهم أنه لابد أن يكون هناك مسلك من مسالك الجمع بين الآية والحديث أو الترجيح بين الآية والحديث.

قال: فإن وجد فيهما فإما لكذب الراوي. يعني: إن وجد في حكمين، يعني: النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ حكم في أمرٍ ما بالجواز وفي الأمر الآخر حكم بالمنع, وهما ثابتان عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فلابد من الجمع أو الترجيح بالنسخ بمعرفة المتقدم من المتأخر، وإلا كان أحدهما لا يثبت عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

قال: فإما لكذب الراوي. ولو قال: لخطأ الراوي لكان أولى، لماذا؟ لأن الراوي لا يتعمد الكذب غالبًا وإنما قد يروي حديثًا عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فيخطئ فيه، ولذلك قال الشارح هاهنا: لو قال: لخطأ الراوي لكان أفضل.

وإما لنسخ أحدهما. يعني: قال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «تَوَضَّئُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ»، وأكل رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ذراع شاة ولم يتوضأ، هنا أمر النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بالوضوء مما مست النار، وهنا أكل صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مما مسته النار ولم يتوضأ.

أو قال: كما في حديث جابر الذي يصححه بعض أهل العلم: «كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ»، فإذا نظرنا وجدنا أن أحدهما ناسخ للآخر, وهو أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بعد أن كان يأمر بالوضوء مما مست النار نسخ ذلك بعدم إيجاب هذا الأمر.

لكنَّ النسخ لا يُصار إليه إلا بعد أمرين:

- بعد تعذر الجمع كما قلنا
- وبعد معرفة المتقدم من المتأخر، لأننا لو لم نعرف المتقدم من المتأخر لما استطعنا أن نرجح حكمًا على الآخر، يعني: بما نرجح القول بالجواز على القول بالتحريم؟ لماذا نقدم هذا ونؤخر ذاك طالما أننا لم نعرف أيهما سبق الآخر؟

قال: فإن أمكن الجمع بأن يُنَزَّلَ على حالين أو زمانين جُمِع. إن أمكن الجمع بين الدليلين, وبيّنا سبب الجمع لأن إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما، كيف نجمع بين دليلين متعارضين ظاهرًا؟

بأن ننزل كل دليل على حال معين، يعني: قال الله تبارك وتعالى في آية الوضوء: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ [المائدة: 6]، هذه قراءة سبعية متواترة، وفي القراءة الأخرى: {وَأَرْجُلَكُمْ}، وهذا قرآن وهذا قرآن.

كيف نجمع بينهما؟ ننزل كل قراءة على حال معينة، فإذا عطف الله تبارك وتعالى رواية الجر {وَأَرْجُلِكُمْ} على {بِرُءُوسِكُمْ}, فهذا حال لبس الخُف، فتكون الآية هاهنا في بيان حكم المسح على الخُفين، وإذا قرأنا برواية النصب {وَأَرْجُلَكُمْ} فهذا حال نزع الخُف, فنحمل كل قراءة على حال معينة.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»، أي جلد يُدبغ فهو طاهر, يجوز لك أن تلبسه وأن تجلس عليه وأن تضع فيه الماء وأن تستعمله.

وفي حديث آخر قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ»، ففي الحديث الآخر أو الثاني نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الانتفاع بأي شيء من أجزاء الميتة ومن ذلك الإهاب الجلد، فنحمل الحديث الأول على حال والحديث الثاني أو الآخر على حال، نحمل جواز الانتفاع بعد الدبغ، وعدم جواز الانتفاع قبل الدبغ.

ولذلك قال: بأن يُنَزَّلَ على حالين أو زمانين. كقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو كما جاء في حديث جابر في صفة حجة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إنَّه صلَّى الظُّهر يوم النَّحر بمكَّة»، جابر في حديثه الطويل في حج النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلى الظهر يوم النحر بمكة، وابن عمر قال: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلاها بمنى.

فمن العلماء من جمع بين الحديثين بزمانين مختلفين فقالوا: جمع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو صلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظهر بمكة في أول وقتها, ثم إنه لما رجع منى صلاها مرة أخرى بأصحابه لأنهم كانوا ينتظرونه، فصلاها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في زمانين مختلفين.

ومن أهل العلم من رجح بغير ذلك: رجح بالإسناد كما فعل ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: الحديث الذي فيه أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلى الظهر يوم النحر بمكة هذا أخرجه البخاري ومسلم فهو في الصحيحين، والحديث حديث ابن عمر أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلاها بمنى هذا أخرجه مسلم، وما أخرجه الشيخان يُقدَّم على ما أخرجه مسلم، فهذه بعض طرق الترجيح.

قال: بأن يُنَزَّلَ على حالين أو زمانين، فإن لم يمكن أُخِذَ بالأقوى والأرجح.

يعني: إن لم نستطع أن ننزل الدليلين على حالين أو زمانين أُخذ بالأقوى والأرجح، يعني: كما ذكرنا في حديث صلاة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظهر، فالأقوى الذي رواه الشيخان يُقدَّم على ما رواه غيرهما.

فقال: أُخِذَ بالأقوى والأرجح. لكن قبل أن نأخذ بالأقوى والأرجح نأخذ بما هو أعلى من ذلك وهو النسخ، لأن النسخ أعلى في الدلالة والثبوت من تقديم الأقوى والأرجح، لماذا؟

لأنه إذا ثبت النسخ عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو أقوى في الدلالة من الترجيح بين الحديثين برواية الشيخين على رواية أحدهما، لأنه قد يروي مسلم حديثًا لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويُقدَّم هذا الحديث على رواية الصحيحين، يعني: ينفرد مسلم برواية وتُقدَّم هذه الرواية على رواية الصحيحين.

فننظر أولًا في النسخ- ما حد النسخ؟ رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخٍ عنه، فإن لم يكن هذا التراخي أو التعارض الذي حدث بين النصين لكان ثابتًا عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فنقدم الناسخ على المنسوخ.

فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»، يعني: لا يجب الغسل إلا إذا أنزل الرجل، ثم قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد ذلك: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»، أنزل أو لم يُنزل، فكان الحديث الثاني ناسخًا للحديث الأول.

في صيام رمضان- قال الله تبارك وتعالى: ﴿ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ [البقرة: 184]، فالمرء مخير بين الصيام وبين الإطعام، هذه الآية منسوخة بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: 185]، فرُفع التخيير وثبت وجوب صوم رمضان.

وسبق حد النسخ وسبقت صور النسخ قبل ذلك، نسخ القرآن بالسُنة، والسُنة بالسُنة، والقرآن بالقرآن، ومن الأخف إلى الأثقل، ومن الأثقل إلى الأخف، ومن المساوي.

قال: والترجيح إما في (الأخبار). الأخبار يعني: الألفاظ، فقد يكون الترجيح في الأخبار وقد يكون في المعاني، قال: والترجيح إما في (الأخبار) فمن ثلاثة أوجه: إما أن نرجح :

- **من جهة السند**
- **أو من جهة المتن**
- **أو من جهة القرائن التي تحتف بالدليل.**

فنرجح أولًا من جهة (السند): عندنا حديثان عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتعارض الحديثان فننظر في سند كل حديث منهما، والسند هو طريق الإخبار عن المتن الذي ينتهي إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فمن طرق الترجيح: الترجيح بكثرة الرواة. قال: لأنه أبعد من الغلط، وهذا مذهب الجمهور.

وقال بعض الحنفية: لا نرجح بكثرة الرواة، لأن الرواية كالشهادة. والشهادة تثبت برجُلين عدلين وما زاد على الرجُلين فلا يؤثر في الشهادة، فقاسوا الرواية على الشهادة، لكن قول الجمهور أقوى ، وقول الحنفية مردود لأن هناك فروقًا كثيرة بين الرواية والشهادة ذكرها الإمام القرافي في كتابه الفروق.

من هذه الفروق: أن الشهادة شُرعت لدفع الخصومة بخلاف الرواية فإنها لم تُشرع لدفع الخصومة وإنما شُرعت من أجل نقل الشرع ونقل حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلو اعتُبر في الشهادة بالكثرة لأفضى ذلك إلى تطويل الخصومة، يعني:

بدل أن نأتي باثنين نصبر من الممكن أن يأتي أربعة، ستة، ثمانية، عشرة، فبهذا الخصومة لن تنتهي بخلاف الرواية.

ثم إن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ اعتبر بالكثرة فإنه لما صلى ركعتين صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وقال له ذو اليدين: يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيت، سأل النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أبا بكر وعمر وكان ممن صلى مع رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ, فلما وافقا قول ذي اليدين أخذ النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بقوله فرجح قوله رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ, فدلّ ذلك على أن الكثرة من المرجحات.

ومن أمثلة ذلك أيضًا: حديث أسامة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الذي كان يقول فيه: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»، و(إنما) تفيد القصر. فكأنه قال: لا ربا إلا في النسيئة، وهذا يعني: أن ربا الفضل لا يوجد.

وكان يأخذ بهذا المذهب بعض أصحاب رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فلا يعتد إلا بربا النسيئة كابن عباس، فقُدِّم قول غير أسامة في إثبات غير ربا النسيئة وهو ربا الفضل لأنه مروي عن جماعة من أصحاب رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

فروى ذلك أبو سعيد الخُدري وجماعة من أصحاب النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أثبتوا ربا الفضل، فيُقدم رواية الجماعة على رواية الفرد مع تأوّل رواية الفرد، يعني: حديث أسامة ثابت عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فيُتأوّل ببيان أن أغلظ الربا إنما هو في النسيئة.

كما قال النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، هل معنى ذلك أن بعثة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كانت فقط من أجل مكارم الأخلاق أم أنه بُعث بغير ذلك؟ بُعث بغير ذلك صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فالحصر هاهنا يسمى: حصرًا نسبيًا وليس حصرًا كليًا, ويتأول حديث رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ على المعنى المناسب.

قال: وبكون راويه أضبط وأحفظ. يعني: روى راويان حديثين ننظر هل أحدهما أحفظ من الآخر أم لا؟

وبكونه أورع وأتقى. يعني: أكثر ورعًا وأتقى، فمن ذلك مثلًا: حديث: «لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ»، نفس الحديث، هذا الحديث كنا نرجح عليه أحاديث ربا الفضل، لماذا؟ لأن رواة هذه الأحاديث أكثر وأضبط وأتقن في نقل الأحاديث، فقد نقل الربا الذي يجري في الفضل أكابر أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال الشافعي: وبهذه الأحاديث نأخذ، يعني: الأحاديث التي تُثبت ربا الفضل.

وقال: بمثل معناها، الأكابر من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأكثر المفتين بالبلدان وعثمان ابن عفان وعُبادة بن الصامت الموجودان في سند الحديث الأول وهم أشد تقدمًا بالسن والصُحبة من أسامة فهم أضبط لحديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أسامة.

وأبو هريرة الموجود في سند الحديث الأول، يعني: حديث ربا الفضل أسن وهو أحفظ من روى الحديث في دهره، أحفظ من روى حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال: وبكونه صاحب القصة. يعني: روى القصة راويان أحدهما صاحب القصة والآخر ليس بصاحب القصة، أحدهما باشر القصة والآخر لم يباشر القصة, فنقدم صاحب القصة على غيره من باشر القصة على غيره.

يعني: ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تقول: تزوجني رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو حلال، تعني: غير مُحرم, وهي صاحبة القصة هي التي تزوجها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وابن عباس يقول: تزوج رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ميمونة وهو مُحرم، فيُقدَّم قول ميمونة لأنها صاحبة القصة، وكذلك تُقدم رواية المباشر الذي باشر القصة.

ابن عباس يقول: تزوج النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ميمونة وهو مُحرم، وأبو رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: تزوجها وهو حلال وكنت الرسول بينهما، يعني: الذي كان رسولًا بين ميمونة ورسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبو رافع، وقال كما قالت ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فيُقدَّم صاحب القصة ويُقدم المباشر للقصة على غيره، هذا من جهة السند.

وهناك ترجيحات أخرى، العراقي في النكت على ابن الصلاح فأبلغها المئة، مئة مرجح, نستطيع أن نرجح من جهة السند.

وأما من جهة (المتن). هذا هو الوجه الثاني من أوجه الترجيح، ما (المتن)؟ ما انتهى إليه السند من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فنُرجح المتن الناقل عن الأصل عن المُبقي على الأصل, عندنا حديثان لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحدهما مُبقي على الأصل.

سُئل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في حديث طلق بن علي عن مس الذكر فقال: «إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ»، جزء من الجسد هذا مُبقي على الأصل، إذًا: حكم مس الذكر كحكم مس سائر الأعضاء لم يتغير الحكم، لأن حكم مس سائر الأعضاء معروف.

في حديث بُسرة أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»، فحديث بُسرة ناقل عن الأصل الذي هو الأصل براءة الذمة من التكليف، فلما نقل عن الأصل يُقدَّم حديث بُسرة على حديث طلق بن علي.

من العلماء من رجح بطريق آخر عن طريق السند، لماذا؟ لأن حديث بُسرة أقوى سندًا من حديث طلق بن علي، ولأن رواة حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»، أكثر من رواة حديث طلق بن علي الذي قال فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ».

بعضهم رجح بالنسخ، لماذا؟ لأن إسلام طلق بن علي كان مقدمًا على إسلام بسرة فقدم المتأخر على المتقدم، فكما قلنا: أوجه الترجيح كثيرة جدًا.

والمثبت أولى من النافي. يعني: الذي يُثبت حكمًا يُقدم قوله على الذي ينفي الحكم، لماذا؟ لأن الذي يثبت حكمًا معه زيادة علم، فلان دخل المسجد وخرج فسُئل الشيخ فلان موجود؟ فقال لمن سأله: الشيخ ليس موجود هذا نفي، فلان خرج فسُئل الشيخ فلان موجود؟ فقال: الشيخ موجود ويُعطي درسًا, فيُقدم قول الثاني لأنه أثبت معه زيادة علم من الممكن أن الشخص الأول لم ينتبه، فمعه زيادة علم فالمثبت مقدم على النافي.

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما رجم ماعزاً الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جاء في حديث بُريدة قال: «فَلَمَّا كَانَ الرَّابِعَةَ»، يعني: الشهادة الرابعة بعد أن رده النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أكثر من مرة، قال: «حُفِرَ لَهُ حُفْرَةٌ، ثُمَّ أُمَرَ بِهِ فَرُجِمَ»، يعني: حفروا له حفرة كالمرأة ثم وضع في هذه الحفرة ورجم في هذه الحفرة.

وفي حديث أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «فَمَا أَوْثَقْنَاهُ وَلَا حَفَرْنَا لَهُ»، فيُقدم قول بُريدة على قول أبي سعيد، لماذا؟ لأن معه زيادة علم، مع ترجيحات أخرى في الحديث ذكرها الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ في أضواء البيان في تفسير سورة النور.

قال: ويُقدم الحاظر على المبيح. عندنا حُكمٌ يقول: يجوز، والآخر يقول: لا يجوز، أيهما يُقدم على الآخر؟ يُقدم الحاضر، أي: المانع على المبيح.

الآن دعاة السوء ينادون بتحريم النقاب ومنعه ويقولون: إن العلماء اختلفوا فيه وأكثرهم على الاستحباب, بل من هؤلاء من يقول: النقاب بدعة.

نقول: حتى لو كان الأمر كذلك فما نراه من فتنة ومن فساد الذمم ومن انتشار الفاحشة والتبرج وغير ذلك يجعلنا لا نبيح هذا الأمر, ولا نظهر أن هذا الأمر جائز أو سُنة أو مستحب أو غير ذلك إن كان هناك قول ينصره الدليل بالفرضية والوجوب، لماذا؟

لأنه في مثل هذه الحالة يُقدم الحاضر على المبيح، لأنه وإن لم يكن حرامًا في الواقع بل كان مباحًا فلا ضير في الامتثال وفي لبسه، لكنه إن كان غير ذلك يعني: لو كان واجبًا فإننا نكون قد خالفنا الشرع وفرطنا، فيُقدم الحاضر على المبيح.

ولذلك العلماء منعوا الجمع بين الأختين في مِلك اليمين وقدَّموا الآية التي تقول: ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ [النساء: 23]، فأخذوا بعموم هذه الآية في مِلك اليمين وفي غير ملك اليمين.

يعني: المُجمع عليه أن الرجل لا يجوز أن يتزوج أخت امرأته هذا مُجمع عليه، إن كانت أخت امرأته من مِلك اليمين هل يجوز؟ اختلف العلماء في ذلك، هم أجمعوا على الحرة لكنهم اختلفوا في مِلك اليمين.

يعني: هل يجوز لك أن تتزوج أخت زوجتك من ملك اليمين؟ يعني: كانت أمة، سُرِّية يجوز لك أن تتزوجها، اختلفوا في ذلك، لماذا؟ لأن آية حرمتها وآية أحلتها.

الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ [النساء: 23]، ثم قال في آخر الآية: ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾، فيدخل في هذه الآية الأخت الحرة والأخت من مِلك اليمين.

الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ [المؤمنون: 5-6]، مِلك اليمين في أختين يجوز أن أجمع بينهما أم لا يجوز؟

الآية عامة في كل مِلك يمين يجوز أن أجمع بينهما، فهذه الآية أحلت الجمع بين الأختين من مِلك يمين.

ولذلك توقف بعض الصحابة وهو عثمان قال: أحلتهما آية وحرمتهما آية فتوقف، لكن العلماء رجحوا المنع ورجحوا الحظر على الإباحة، لماذا؟ لأننا لو حظرنا فلا محظور ولا ضرر يترتب على ذلك غاية الأمر أنه لم يتزوج أختها، لكننا لو جمعنا بينهما فلربما خالفنا الآية الأخرى ويكون الحكم الصحيح في الآية الأخرى هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أن العلماء نظروا في الآيتين فوجدوا الآية الأولى وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾، والتي قال فيها: ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾، قالوا: هذه الآية نص في بيان المحرمات، نص في بيان المنهي عنه من النكاح.

وأما الآية الثانية: فجاءت في سياق الامتنان، فلم تأت هذه الآية لبيان حكم بالجواز وعدمه، فتُقدم الآية التي جاءت نصًا في التحريم على الآية التي جاءت نصًا في الامتنان.

وهذا يقال كذلك في مسألة استقبال القبلة ببول أو غائط: اختلف العلماء فنقول: يُقدم الحاظر على المبيح, وهذا أحد أوجه الترجيح في مس الذكر هل ينقض الوضوء أو لا ينقض الوضوء؟

كذلك أحد أوجه الترجيح أن الحاظر مقدم على المبيح لكن بشرط: أن يكون الحاضر أقوى في الدلالة من المبيح، يعني: هب أن المفسدة يسيرة جدًا لا تعتبر فلا يُقدم في هذه الحالة الحظر على الإباحة.

كما ضربنا المثال قبل ذلك: ذهبت لكي تشتري معطفاً من أجل الشتاء ، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن الغرر، ما الغرر؟ الجهالة، هل تعرف حشو المعطف هذا ؟ هل تعرف ما بداخله تفصيلاً؟

يلزمك أن تفتحه كله وتنظر إلى داخله وترى الاسفنج الذي بداخله والقطن والصوف ، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن الغرر، لكن الغرر هاهنا غير معتبر، لماذا؟ لأنه غرر يسير، فلا يقال في هذه الحالة: يُقدم الحاظر على المبيح لأن الحاظر ليس في قوة المبيح.

س:.......

الأحوط والأولى الوضوء، وإن كان بعض أهل العلم جمع بين الدليلين أنه إن مس بشهوة، لأن في بعض روايات الحديث: أفضى إلى فرجه, والإفضاء يعني: التعمد والشهوة، فليتوضأ.

فبعض أهل العلم جمع، يعني: إن مس بشهوة فإنه يتوضأ وإن لم يكن بشهوة فليس عليه الوضوء، وبعضهم حمل الأمر على الاستحباب مطلقًا مثل شيخ الإسلام ابن تيمية، يعني: يُستحب له أن يتوضأ سواء كان بشهوة أو بغير شهوة.

لكن الأحوط كما قلنا: خروجًا من الخلاف ولأنه يوجد مرجحات كثيرة جدًا لحديث بسرة على حديث طلق، يعني: نحن ذكرنا الآن ثلاثة مرجحات: الحاظر مقدم على المبيح، بعضهم قال: بالنسخ، الأمر الثالث: أن رواة حديث بسرة أكثر من رواة حديث طلق، حديث بسرة أقوى من جهة السند من حديث طلق، فخروجًا من الخلاف يتوضأ.

قال: ولا يُقدَّم المسقط للحد على الموجب له. يعني: جاءت رواية تُسقط الحد ورواية أخرى توجب الحد, فقال هاهنا: ولا يُقدَّم المسقط للحد على الموجب له، وهذا قول في المسألة قول جماعة من المتكلمين، لكن الصحيح قول الجمهور جمهور الأصوليين وهو: أن الخبر المُسقط للحد يُقدم على الموجب له، لأن الأصل في الشريعة التيسير وعدم الحرج وهذا الذي جاء في كثير من نصوص الشريعة، ولأن الحدود تُدرأ بالشُبهات وتعارض الأدلة من الشُبهات التي توجب أو تدل على سقوط الحد.

لكن المصنف هاهنا قال عكس ذلك, قال: لا يُقدَّم المسقط للحد على الموجب له. ووجه ما قاله: أن المثبت للحد ناقل عن الأصل وهو قبل ذلك قدم بما ينقل عن الأصل لأن النفي مستفاد من البراءة الأصلية وإيجاب الحد ناقل عنها فهو مُقدم.

مثال ذلك: النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «اقْطَعُوا فِي رُبْعِ دِينَارٍ ولَا تَقْطَعُوا فِيمَا هُوَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ»، وقال: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»، يعني: قطع اليد لا يكون إلا في ربع دينار فصاعدًا، ربع دينار (ذهب) هذا تقريبًا ألف جنيه، فالذي يسرق أقل من هذا المبلغ لا تُقطع يده إن كان يُعذَّر، ليس معنى ذلك أن يُترك يُعذّر لكن لا تُقطع يده، فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «اقْطَعُوا فِي رُبْعِ دِينَارٍ، ولَا تَقْطَعُوا فِيمَا هُوَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ»، فهذا الحديث يفيد أنه لا تُقطع اليد فيما هو أقل من ربع دينار.

عندنا أدلة أخرى: يقول الله تبارك وتعالى من هذه الأدلة يقول الله عَزَّ وَجَلَّ فيها: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، فهذا يقتضي القطع بالقليل والكثير وبما هو أقل من ربع دينار.

وجاء في الحديث أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ، يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ»، والبيضة لا تساوي ربع دينار، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي ثَمَنِ الْمِجَنِّ»، والمجن: قد يكون أقل من ربع دينار.

المجن: هو ما يستجن به في الحرب مثل: الترس، كان يستخدم في الحرب للوقاية، الآن هو مثل: الموجود في الداخلية القميص الواقي الآن.

فعلى قول الجمهور: ترجح أدلة عدم القطع فيما هو أقل من ربع دينار لحديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هذا يقدم على ما يوجب القطع بمطلق السرقة، قلنا: هذا هو الراجح خلافًا لقول المصنف.

قال: ولا يُقدم الموجب للحرية على المقتضي للرِّق. جاء نص يوجب الحرية وجاء نص آخر يُثبِّت الرق يقول: الأصل في الرِّق، فقال: لا يُقدم الموجب للحرية على

المقتضي للرق، لماذا؟ تعليل ذلك: لأن الأصل بعد تحقق الرِّق بقاء المِلك، يعني: طالما أنه هو عبد فالأصل أنه مملوك فيبقى على هذا الأصل.

القول الثاني في المسألة على خلاف ما رجحه المصنف: أن النص الموجب للحرية يُقدم على المقتضي للرق لأن الأصل في الناس الحرية، يعني: جاء عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ»، ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ ﴾ [الزمر: 29]، يعني: عبد وله أكثر من سيد فهم شركاء في هذا العبد, فأحد هؤلاء أعتق نصيبه في العبد.

فالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، قُوِّمَ الْعَبْدُ عليه قِيمَةَ عَدْلٍ»، يعني: السيد هذا الذي أعتق ربع العبد أو ثلث العبد معه مال أنه يأخذ العبد كله، فيُقوَّم عليه قيمة العبد بقيمة عادلة، «فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ العبد»، يعني: يُعطي الشركاء حصصهم ويعتق العبد، قال: «وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ عَلَيْهِ مَا عَتَقَ»، يعني: إن لم يفعل ذلك فقد عتق نصيبه من العبد.

فظاهر هذا الحديث: أن الشريك المُعتق نصيبه إن كان فقيرًا لا مال له بقي مال شركائه من العبد رقيقًا، يعني: العبد يكون ربعه فقط هو الحر والثلاثة أرباع رقيق.

وظاهره: أن العبد لا يُستسعى ليُحصل قيمة الباقي فيُخلص نفسه من الرق، يعني: لا يسعى من أجل كسب المال كالمكاتبة من أجل أن يُخلص نفسه، فهذا الحديث موجب لرق الباقي في حال فقر معتق نصيبه فيبقى هذه الأجزاء من العبد يخدم به العبد أسياده.

جاء حديث آخر عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا لَهُ مِنْ مَمْلُوكٍ»، شقص: هو النصيب، «مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا فِي مَمْلُوكٍ فَعَلَيْهِ خَلَاصُهُ فِي مَالِهِ إِنْ كَانَ لَهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ قُوِّمَ الْعَبْدُ قِيمَةَ عَدْلٍ، ثُمَّ يُسْتَسْعَى فِي نَصِيبِهِ الَّذِي لَمْ يُعْتِقْ غَيْرَ

مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ»، يعني: هنا لابد من عتق العبد, إنما في الحديث الآخر يبقى العبد عبدًا بما بقي من حال كونه رقيقًا.

فالحديث الثاني موجب للحرية باستسعاء العبد ليُحصل قيمة الباقي من نفسه وعليه فيجب استسعاء العبد لتحصيل قيمة الباقي ليتخلص من الرِّق.

قال: و (أمر من خارج). يعني: الترجيح يكون بالقرينة لا من جهة السند ولا من جهة المتن، مثل أن يعضده كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس. تعارض الحديثان وأحد الحديثين يُعضده آية أو حديث آخر أو قياس أو إجماع فيُرجح على الآخر.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا»، فهذا يدل على قضاء الصلاة الفائتة مطلقًا في أي وقت، في وقت النهي وفي غير وقت النهي.

لكن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ»، وهذا النهي هاهنا عام في الصلوات خاص في الأزمان، عام في الصلوات: (لا صلاة)، خاص في الأزمان: (لا صلاة بعد العصر.ولا بعد الصبح)، فذهب الإمام الشافعي ومن وافقه في العمل بالحديث الأول: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا»، ذهبوا للعمل بهذا الحديث لأن القرآن يؤيده.

قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133].

وقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: 148]، وكذلك قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]، بل هذه الآية قرأها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما قال هذا الحديث، يعني: قال: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَكَفَّارَتُهَا

«أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا»، ثم قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرأ هذه الآية: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.

بل هذه الآية يستدل بها بعض العلماء على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يخالف شرعنا، لأن الآية جاءت في سياق قصة موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، الآية في سورة طه ومع ذلك ذكرها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فالحديث الأول أيده آية.

عندنا حديث آخر: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»**، وجاء في حديث ابن عباس قال: **«الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»**، ما المراد بالأيم؟ المرأة التي تزوجت قبل ذلك، يعني: بخلاف البكر.

الحديث الأول قال: **«لَا نِكَاحَ»**، وهذه نكرة في سياق النفي فتعم كل نكاح، أي نكاح بغير ولي لا يجوز لا يصلُح لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»**، الحديث الثاني قال: **«الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»**.

فمن طرق الترجيح أن الحديث الأول يؤيده حديث آخر وهو قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي روته عائشة: **«أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»**، **«أَيُّمَا امْرَأَةٍ»**، هذا أسلوب شرط وأسماء الشرط من ألفاظ العموم، فكل امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فعندنا حديثان في مقابل حديث واحد.

ومثال ما يُعَضِّده قياس- الأحاديث الواردة في عدم وجوب زكاة الحُلي المستعمل، هناك أحاديث وردت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في عدم وجوب زكاة الحُلي المستعمل أكثرها ضعيف، المستعمل: يعني: الذي تستعمله المرأة في بيتها لا تتاجر فيه، أكثر هذه الأحاديث إن لم يكن كلها أحاديث ضعيفة لا تثبُت عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لكن من أهل العلم من قَبِلَ بعضها وصححه.

هذه الأحاديث معارضة بأحاديث أُخَر في وجوب زكاة الحُلي، المرأة التي دخلت على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي يدها مَسَكَتَان، وكذلك عموم الآية في سورة التوبة

وحديث عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا، يوجد أحاديث عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في وجوب زكاة الحُلي.

فمن العلماء من رجح عدم وجوب زكاة الحُلي بماذا؟ قالوا: بأن القياس يؤيد الأحاديث التي قالت بعدم الوجوب.

قالوا: الحُلي إن كان لمجرد الاستعمال لا للتجارة فهو كغيره من الأحجار النفيسة كاللؤلؤ والمرجان والزبرجد والمرأة تتزين بهذه الأمور، وبالإجماع لا زكاة في هذه الأحجار، فكل منهما يُستعمل ولا يكون للتنمية والتجارة, فقاسوا زكاة الحُلي على زكاة هذه الأحجار، فقالوا: أنه طالما لا توجد زكاة في هذه الأحجار فكذلك لا توجد زكاة في الحُلي، فعضَّدوا مذهبهم وأحاديثهم بالقياس.

وكذلك قد يكون الأمر فيما يتعلق بالجهر بالبسملة، فقد يقع الترجيح بعمل الصحابة والخلفاء. عندنا أحاديث فيها جهر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بالبسملة في الصلاة.

يوجد أحاديث ثابتة عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الجهر بالبسملة، والشيخ أحمد بن يحيى النجمي له رسالة لطيفة قيمة في هذا الباب في الجمع بين الأحاديث المتعارضة في الجهر وفي الإسرار، لكن أكثر فعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الإسرار.

ولذلك عد بعض أهل العلم الجهر بالبسملة من البدعة، فأكثر فعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الإسرار؛ أي تقول: {بسم الله الرحمن الرحيم} سرًا ثم بعد ذلك تقول: {الحمد لله رب العالمين}.

من رجح الإسرار أيَّد هذا الترجيح بماذا؟ بعمل الخلفاء، فقال أنس رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ: صليت خلف النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بـ {الحمد لله رب العالمين}، أراد أنهم ما كانوا يجهرون بالبسملة، ولذلك قال: لا يذكرون {بسم الله الرحمن الرحيم}، فهنا رجحنا بعمل الخلفاء.

قال: أو يختلف على الراوي فيقفه قوم ويرفعه آخرون. بعض العلماء قال: هذا حديث موقوف من قول الصحابة، وبعضهم قال: هذا مرفوع من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيُرجح المرفوع على الموقوف، يعني: إن تساويا في الثبوت وإلا قد يكون المرفوع ضعيفًا فيُرجح الثابت الموقوف.

عُبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، وهذا حديث رواه الشيخان، وجابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ صَلَاةٍ لَا يُقْرَأُ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ»، يعني: ناقصة، «إلا أن تكون وراء الإمام»، فمعنى ذلك: أنك لو صليت خلف الإمام فلا يجب عليك قراءة الفاتحة وإنما قراءة الإمام قراءة للمأموم كما في الحديث الذي يستشهد به الحنفية على عدم وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة, وهذا مذهب الحنفية ويستدلون بهذا الحديث, وعمدة عندهم.

ولذلك الشيخ المباركفوري صاحب تحفة الأحوذي رَحِمَهُ اللَّهُ ألَّف كتابًا مستقلًا في وجوب قراءة الفاتحة والرد على أدلة الحنفية، فجابر يقول: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «كُلُّ صَلَاةٍ لَا يُقْرَأُ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ»، يعني: ناقصة، ثم استثني قال: «إلا أن تكون وراء الإمام».

لكننا نرجح حديث عُبادة الذي قال فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، لأن هذا مرفوع ثابت من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متفقٌ على رفعه، وأما حديث جابر فالصحيح: أنه موقوف ورفعه مردود، يعني: لم يثبت رفعه إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيُقدم المرفوع الثابت على الموقوف.

أو ينقل عن الراوي خلافه فتتعارض رواياته. أي أن الراوي راوي أحد الخبرين نُقل عنه خلاف روايته، أما راوي الخبر الأول لم يُنقل عنه خلافه,

مثاله: أبو هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كما يستدل بذلك بعض العلماء قال: قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»، نقلوا عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه لم يشترط التسبيع، فهذا راوٍ روى حديثًا وخالفه.

ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ روى حديث توفير اللحية وقالوا: خالفه فكان يأخذ من لحيته في الحج، هذا مجرد مثال, كذلك هاهنا هذا مجرد مثال والأصل لا يُعترض المثال، هنا مجرد ضرب أمثال، ولذلك قال الناظم:

والشأن لا يُعترض المثال إذ قد كفى الفرض والاحتمال

***

يعني: في أصول الفقه لا نتكلم في الأحكام إنما نضرب أمثلة من أجل التوضيح فقط، وممكن أن يكون الراجح على خلاف هذا القول.

من قال: إن الفاتحة سبع آيات فعد البسملة، ومن أول ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة: 2]، هؤلاء ست آيات، والذي قال: البسملة ليست آية من الفاتحة كيف يعدهم؟ قَسم آية نصفين، ما هذه الآية؟ ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، هذه آية, ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾، هذه آية، فجعل الآية الأخيرة آيتين، فأيضًا هي السبع المثاني كما هي.

من قال: أنها ليست آية من الفاتحة قال: إن الآية الأخيرة آيتين، ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، هذه آية، ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾، فهذه آية أخرى, فبذلك تكون سبع آيات.

قال: أو يكون مرفوعاً والآخر مرسلاً. أحد الحديثين مرفوع والآخر مرسل، ما معنى المرسل؟ المرسل عند الأصوليين: أن يقول العدل الذي لم يلقى النبي

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- سواء كان من التابعين، من أتباع التابعين، شخص منا يقول: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فهذا الحديث مرسل عند الأصوليين.

أحد الحديثين مرفوع والحديث الآخر مرسل فيُقدم المرفوع على المرسل، لماذا؟ لأن المرفوع مسند إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, متصل الإسناد إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فهو أقوى في الثبوت من المرسل، لأن المُرسَل المُرسِل بينه وبين النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مفاوز، أُناس مجهولون لا نعلم عدالتهم من عدمها.

قال: وأما في (المعاني). يعني: الترجيح في المعاني، فهذا الترجيح في المعاني الترجيح الخاص بالأقيسة (القياس)، فترجح العلة بموافقتها لدليل آخر. يعني: عندنا العلماء نصوا على علة الحكم، علة الحكم هذه وافقها آية أو حديث أو قول صحابي أو خبر مرسل فتُرجح هذه العلة على غيرها من العلل العارية عن هذه المرجحات والمؤيدات.

العلماء اختلفوا في علة جريان الربا في البُر والأصناف التي ذكرها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأصناف الستة المذكورة في الحديث: «الْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ»، الحديث، اختلفوا في العلة، ما علة الربا؟

فبعض العلماء قال: الاقتيات والادخار- أنه قوت ويُدخر، وبعضهم قال: الطُعم والكيل- أنه طعام ويُكال، وهذا قول الشافعي، يعني: الشافعي يقول: العلة أنه طُعم ويُكال، نرجح قول الشافعي، لماذا نرجح قول الشافعي؟

لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثبت عنه في صحيح مسلم أنه قال: «الطّعامُ بالطَّعامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ»، فلا يُشترط فيه الادخار، فكل طعام يُكال فإنه تجري فيه الربا، لماذا اشترطنا الكيل مع الطعام؟ لأن الأصناف التي ذكرها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُكال،

وهنا قال: «الطّعامُ بالطَّعامِ»، فإذا كان الصنف هذا إذا كان طعامًا ويُكال فيجري فيه الربا.

وبكونها ناقلة عن حكم الأصل. أن العلة تكون ناقلة عن حكم الأصل، «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»، ما علة الوضوء؟ مس الذكر، «إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ»، ما علة عدم الوضوء؟ أنه جزء من الجسد، فتُقدم العلة الناقلة عن الأصل على المُبقية على الأصل.

ورجحها قوم بخفة حكمها. يعني: إذا كان عندنا قياسان وعندنا علة تفيد حكمًا خفيفًا وعلة أخرى تفيد حكمًا أثقل، فبعض العلماء رجح العلة التي تفيد حكمًا أخف على الأخرى, أخذًا بماذا؟ بعمومات الشريعة الدالة على التيسير ورفع الحرج, فرجح بهذا الدليل.

قال: وهما ضعيفان. يعني: ترجيح الأخف أو الأثقل قولان ضعيفان، لأن الأخف يكون أرجح تارة والأثقل يكون أرجح تارة كما في النسخ، ممكن أن تكون العلة أخف في التخفيف ومع ذلك هي الأرجح والأثقل هو الأرجح، التخفيف من باب التخفيف على الأمة، الأثقل من باب الابتلاء.

قال: فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً فرجح القاضي الثانية. يعني: إن كانت العلة حكمًا شرعيًا حرام، لا يجوز، نجس، من أين علمت أن هذا الذي في الكوب نجس؟ الشرع دلك على نجاسته، هذا لماذا حرام؟ شرع فيه، إذًا: العلة هنا حكم شرعي.

العلة الأخرى علة حسية كالإسكار، الإسكار- هذا ليس حكمًا شرعيًا، يعني: ليس من الأحكام الخمسة إنما هذا حكم أو علة حسية، فمن العلماء قال: يُقدم الحكم الشرعي على العلة الحسية.

قال: فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً فرجح القاضي الثانية. يعني: القاضي رجح العلة الحسية، لماذا رجح العلة الحسية؟ قال: لأنها ألزم للحكم تدور مع الحكم وجودًا وعدمًا فهي كالعلة العقلية فأولى مما يوجب الظن، ورجح أبو الخطاب الأولى. لكن الأظهر أن الترجيح بالحكم الشرعي أولى.

قال: وبكثرة أصولها. يعني: تُرجح العلة بكثرة أصولها، ما هو الأصل؟ القياس نحن عندنا القياس عندنا أصل وفرع، الأصل معلوم الحكم والفرع مجهول الحكم, ونريد أن نُلحق حكم الأصل بالفرع لأن الفرع مجهول الحكم، إذا كانت العلة أصولها كثيرة فتُرجح على العلة ذات الأصل الواحد.

يعني مثلًا: النية في الوضوء- لماذا تجب النية في الوضوء؟ الآن لن نتكلم بالدليل لأن، «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، وهذا حكم شرعي إنما نتكلم بالقياس، لماذا نرجح وجوب النية في الوضوء؟ نقيسها على الصلاة، الصلاة عبادة, والوضوء عبادة، الصيام عبادة يحتاج إلى نية، الحج عبادة يحتاج إلى نية، فهنا الأصل الذي قسنا عليه الأصول كثيرة.

الحنفية يقولون: بعدم وجوب النية في الوضوء، يعني: أنت لو غسلت الأعضاء وبعد ما انتهيت تقول: أنا لم أنوي لكن غسلت نفس أعضاء الوضوء؟ إذًا: صلي، يقولون: بعدم وجوب النية في الوضوء، بما استدلوا؟

قاسوا ذلك على طهارة الخبث، طهارة الخبث من باب التروك لا تحتاج إلى نية, فكان الوضوء تنظيفًا كطهارة الخبث، لكن هذا قياس على أصل واحد والجمهور قاس على أصول كثيرة جدًا، وهي الصلاة والزكاة والحج، فتُقدم العلة بكثرة أصولها على التي لها أصل واحد.

قال: وباطرادها وانعكاسها. يعني: العلة إذا كانت مطردة منعكسة تُقدم على العلة المطردة فقط، ما هي العلة المطردة؟ التي تدور مع الحكم وجودًا، إذا وجدت

وجد الحكم, كلما وجدت وجد الحكم، ما هي العلة التي تدور مع الحكم وجودًا وعدمًا؟ اللي هي المطردة المنعكسة؟ يعني: إذا وجدت وجد الحكم وإذا انتفت انتفى الحكم، فتُقدم العلة التي تطرد وتنعكس على العلة التي تطرد فقط.

وتُقدم المتعدية على القاصرة. يعني: العلة إذا كانت متعدية فتُقدم على القاصرة، لأن المتعدية من الممكن أن تُعد وأن يقاس عليها بخلاف العلة القاصرة.

قال: ويُقدم الإثبات على النفي. يعني: إذا كانت العلة مُثبتة فهذه العلة تُقدم على العلة النافية.

ويُقدم المتفق على أصله على المختلف فيه. فإذا كان أصل إحدى العلتين متفقًا عليه والعلة الأخرى مختلفًا فيه كان القياس المتفق على أصله أولى لأن قوة الأصل تؤكد قوة العلة، يعني: قياس الأرز على البُر، هل الأرز ورد في حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ لم يرد، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نص على البُر فنقيس الأرز على البُر في الحكم بجريان الربا فيه بجامع الكيل والطُعم، هذا قياس متفق عليه لأن البُر متفق عليه.

قياس آخر: قياس الأرز على الذرة، هل الذرة منصوص عليه في الحديث؟ غير منصوص عليه في الحديث, فتُرجح العلة الأولى ويُرجح القياس الأول، لماذا؟ لأن الأصل متفق عليه وهو البُر بخلاف الثاني فمختلف فيه، لماذا لا يجوز القياس على المقيس؟

أولًا: لأنه ظني.

ثانيًا: لأن هذا من باب التطويل.

لذلك لماذا أقيس على المستنبط أنا أقيس على الذي عليه نص، يعني: بدل ما أقيس على الذرة أقيس على الذي قسنا الذرة عليه وهو البُر.

قال: وبقوة الأصل فيما لا يحتمل النسخ على محتمله. يعني: أن القياس الذي دليل أصله لا يحتمل النسخ فلم يُنسخ بالاتفاق دليل الأصل، العلة هذه لها أصل الذي هو الدليل، هذا الدليل لم ينُسخ بالاتفاق هذا يُقدم على محتمل النسخ، يعني: لو عندنا قياس آخر وأصل العلة في القياس الآخر، يعني: دليل العلة في القياس الآخر محتمل النسخ فيُقدم الأصل الذي لا يحتمل النسخ على محتمله.

وبكونه رده الشارع إليه. يعني: ترجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت.

النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاس هذا القياس لما جاءت امرأة إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تسأله فقالت: يا رسول الله إن أمي قد ماتت ولم تحج، أو جاء رجل إليه أفأحج عنها؟

فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكِ عَنْهَا؟»، قالت المرأة: نعم، فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالقَضَاءِ»، فقاس النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هاهنا الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت، فالأصل هاهنا رد إليه الشارع فهو أقوى.

قال الشارح على هذا: إذا مات من عنده مال ولم يحج، إنسان مات وعنده مال ولم يحج فإنه يخرج من تركته مال الحج كسائر ديونه فيُقاس الحج على ديْن الآدمي بجامع أنه مطالب بالجميع، ومنهم من قال: لا حج عليه، لأن الحج عبادة بدنية فتسقط المطالبة بها بالموت قياسًا على الصلاة، لأن من مات وعليه صلاة لا يصلي عنه وليه فقاسوه على الصلاة.

لكن يُرجح القياس الأول وهو قياس الحج على الدين بأن علته جمع بها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين ذلك الأصل والفرع، النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاس الحج على الديْن فقياس النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أولى، فصارت مردودة إلى أصل قاس الشارع عليه.

قال: ويُقدم المؤثر على الملائم، والملائم على الغريب. لأن الأول أقوى من الثاني، المؤثر كما سبق: ما ظهر تأثيره بنص أو إجماع، العلة فيها نص أو في إجماع، علة منصوصة في الكتاب أو السُنة أو الإجماع، فيُقدم المؤثر على الملائم والملائم على الغريب، الملائم: ما ظهرت مناسبته, يُقدم على الغريب الذي لم تظهر مناسبته، والمناسبة على الشبهية. لأن المناسب متفق عليه بخلاف الشبهي فإنه مختلف فيه.

وأخيرًا نقول: هناك قاعدة عامة في الترجيح، هذه القاعدة وهي: أنه متى ما اقترن بأحد الدليلين ما يقويه ويُغلِّب جانبه وحصل بذلك الاقتران زيادة ظن أفاد ذلك ترجيحه على الدليل الآخر.

الاجتهاد والتقليد

ثم قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الباب الثالث: في الاجتهاد والتقليد.

قال: الاجتهاد لغة: بذل الجهد في فعل شاق. وعرفاً: بذل الجهد في تَعَرُّف الأحكام ، وتمامه: بذل الوسع في الطلب إلى غايته. الاجتهاد: افتعال مأخوذ من الجهد بمعنى: الطاقة والوسع والمشقة.

يقال: اجتهد في حمل الرحى ونحوها من الأشياء الثقيلة، أي: بذل طاقته، ولا يقال في الأشياء الخفيفة: إنه اجتهد وإنما الاجتهاد يكون فيما يحتاج إلى بذل وسع.

قال ابن فارس: (الجيم والهاء والدال) أصله المشقة ثم يُحمل عليه ما يقاربه، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾ [التوبة: 79].

وأما الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين: وهو الذي قال عنه المصنف هاهنا: وعرفاً: بذل الجهد في تَعَرُّف الأحكام. أي: أن يبذل المجتهد وسعه وطاقته في التعرُّف على الحكم الشرعي وتحصيله واستنباطه، فالاجتهاد يكون في الأحكام التي تحتاج إلى استنباط.

وأما الأحكام القطعية المنصوص عليها فهذه لا اجتهاد فيها، وهذه التي يقول عنها العلماء: لا اجتهاد مع النص, فإذا جاء النص فلا اجتهاد معه وإنما هو التسليم، وأما إذا كان النص محتملاً أو إذا بحث المجتهد عن دليل لمسألة ما وبذل وسعه ولم يجد فله أن يستخرج حكم هذه المسألة بناءً على ما معه من أدلة وقف عليها.

وأما المجتهد: فهو الفقيه الذي له القدرة على استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

لأن الفقه كما سبق معرفة أو العلم بالأحكام الشرعية العملية، هذه المعرفة مستنبطة من أدلتها التفصيلية، والذي يقوم بذلك هو المجتهد الفقيه, فعنده قدرة على استنباط هذه الأحكام العملية، وأما الأحكام العلمية التي تتعلق بمسائل الاعتقاد

فهذه لا اجتهاد فيها, وإنما الاجتهاد يكون في المسائل العملية كالصوم والصلاة والزكاة والحج وغير ذلك.

قال: وتمامه: بذل الوسع في الطلب إلى غايته. يريد هنا أن يُحُدَّ الاجتهاد التام، فالاجتهاد نوعان: منه: ما هو تام، ومنه: ما هو ناقص.

الاجتهاد الناقص: هو أن ينظر المجتهد للتعرف على الحكم وقد يكون هذا النظر نظرًا قاصرًا.

وأما الاجتهاد التام: فهو أن يبذل تمام وسعه حتى يشعر من نفسه العجز عن مزيد طلب، بحث في حكم المسألة واستفرغ وسعه في سبيل الوصول إلى هذا الحكم وظن من نفسه أنه لن يصل إلى مزيد بيان في هذه المسألة، فهذا يسمى بالاجتهاد التام.

وقد ضرب الطوفي له مثالًا في شرح مختصر الروضة فقال في حال من يجتهد في هذا الناقص: مثله مثل: من ضاع له درهم في التراب،, فقلَّبه برجله فلم يجد شيئًا فتركه وراح، فهذا اجتهاد ناقص.

وآخر هو صاحب الاجتهاد التام: إذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربل التراب حتى يجد الدرهم أو يغلب على ظنه أنه لن يلقاه.

فالأول اجتهد اجتهادًا ناقصًا والآخر اجتهد اجتهادًا تامًا، وهذا المجتهد لابد فيه من شروط، فحتى يصل المرء إلى مرتبة الاجتهاد ويحق له أن يُفتي لابد في ذلك من شروط:

ولذلك قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وشرط المجتهد: الإحاطة بمدارك الأحكام - وهي الأصول الأربعة والقياس وترتيبها. أي: أن يُحيط بترتيبها، وما يعتبر للحكم في الجملة إلا العدالة.

شرط المجتهد هذا مهم، لأن الاجتهاد إنما يقع في دين الله تبارك وتعالى ولا يجوز لإنسان أن يتكلم في دين الله بهوى بل لابد أن يكون قد استكمل الآلة التي من

خلالها يصح له أن ينظر في الكتاب والسُنة، لأن المجتهد مُبين لحكم الله وهو وريث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ»، ولذلك كان العلماء ورثة الأنبياء، وهم الموقِّعون عن الله تبارك وتعالى.

ولذلك لما ألَّف ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ كتابًا في بيان شروط الاجتهاد وبيان ما كان عليه أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من اجتهادهم في الأحكام سماه: إعلام الموقعين عن رب العالمين، إعلام الموقعين- فالمجتهد موقع عن الله تبارك وتعالى، فالمسألة خطيرة جدًا, لا يجوز لإنسان أن يتكلم في دين الله ما لم تتوفر فيه هذه الشروط:

أول هذه الشروط قال: الإحاطة بمدارك الأحكام. والمدارك يُقصد بها: الطرق التي تُدرك منها الأحكام، هناك طرق تُدرك الأحكام من خلالها، فالأحكام عندنا نحن المسلمين لا تُدرك من خلال الذوق ولا الوجد ولا الهوى ولا العاطفة ولا العقل المجرد، وإنما تُدرك من خلال أصولٍ أربعة اتفق العلماء عليها، هذه الأصول هي: الكتاب والسُنة والإجماع والقياس.

والمصنف هاهنا جعل الأصل الرابع قبل القياس الاستصحاب, وخالف في ذلك جمهور الأصوليين لأن جمهور الأصوليين على أن الأصل الرابع هو القياس، وهي على هذا الترتيب: الكتاب فالسُنة فالإجماع فالقياس.

فالمُفتي لابد أن يكون مدركًا لأصول الأحكام وهي هذه الأصول الأربعة التي ذكرناها وأضاف إليها المصنف الاستصحاب.

ولابد كذلك أن يكون عالمًا بترتيبها أيها يُقدِّم، وقد جاء في الحديث أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لمعاذ: « بِمَ تَحْكُمُ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ النَّبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي»، وهذا الحديث تلقاه كثير من أهل العلم بالقبول ومعناه صحيح وإن كان في سنده كلام، فلابد أن يكون عالمًا بترتيب الأدلة وبأيها يقدِّم.

وما يعتبر للحكم في الجملة. يعني: بعد أنَّ يكون عالمًا بالكتاب والسُّنة والإجماع والقياس كذلك لابد أن يكون عالمًا بالناسخ والمنسوخ وبمواقع الإجماع، لأنه قد يُفتي في مسألة على خلاف الإجماع يظن الخلاف في المسألة والمسألة فيها إجماع قديم منقول عن أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ولابد أن يكون عالمًا بالعام والخاص والمطلق والمقيد وطريقة الاستنباط، هذه شروط تعتبر ومطلوبة في المجتهد.

قال: إلا العدالة. يعني: العدالة لا تُشترط في المجتهد, فلا يُشترط في المجتهد أن يكون عدلًا، أي: أن يكون مستقيم الدين والمروءة بأن يؤدي الواجبات ويجتنب ما يوجب الفسق من المحرمات وأن يفعل مكارم الأخلاق، هذا ليس بشرط في المجتهد، يعني: لو أن الإنسان كان فاسقًا هل يجوز له أن يجتهد طالما أنه عالم بالكتاب والسُّنة والقياس والإجماع وما يعتبر الحكم في جملة؟ نعم يجوز له أن يجتهد لنفسه وأن يأخذ باجتهاده.

نزلت به نازلة هل يجوز له أن يجتهد أم يجب عليه أن يُقلد غيره؟ يجوز له أن يجتهد لأن الآلة تامة عنده, فغير العدل له أن يستنبط وليس له أن يُنصِّب نفسه أو أن يُنصَّب ليستفتيه الناس، يعني: الفاسق لا يُنصَّب ولا يُنصِّب نفسه ليُسأل, إنما يجوز له أن يجتهد لنفسه هو.

قال: فإن له الأخذ باجتهاد نفسه، بل هي شرط لقبول فتواه. إذًا: العدالة شرط لقبول فتواه لكن ليست شرطًا لأن يجتهد لنفسه إذا نزلت به نازلة، لأن السلف قالوا: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم ، فلا يؤخذ الدين من كل أحد، لأنه قد يكون عالمًا بالحكم الشرعي لكن يحمله عدم الورع على الفُتيا وعلى القول بخلاف الحكم الشرعي, وهذا رأيناه كثيرًا ممن أُوتوا حظًا من العلم ومع ذلك يُفتوا على خلاف الدليل الشرعي.

لو نظرنا في حال بعض الناس كعلي جمعة أو كسعد الدين الهلالي، نسأل الله عَزَّ وَجلَّ أن يهديم ، هؤلاء يعلمون الحكم الشرعي ويعلمون ما جاء في كتاب الله وسُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ، يعني: آخر هذه المسائل مسألة المواريث- هذه مسألة مقطوع بها في كتاب الله: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾ [النساء: 11].

فيَخْرج سعد الدين الهلالي هذا ويقول: ليس في التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث ما يخالف شرع الله ويتفلسف ويقول: هناك فرق بين الواجبات وبين الحقوف، فهذه حقوق وليست بواجبات، الواجبات نأخذها كما جاءت في الكتاب والسُنة، وأما الحقوق فلنا أن نتنازل عنها ولنا أن نتصرف فيها! وهذا كله كلام باطل لأنه هذا اجتهاد مع النص، وإذا جاء النص بطل النظر, والمواريث قال الله فيها(**فريضةً من الله**) فلا يجوز لك أن تجتهد هٰهنا، وفرقٌ بين تنازل أحد عن حقه، وجعل ذلك شرعا وفتوى. هو يعلم الحكم لكن عدم ورعه, لكن هواه وما تُمليه عليه نفسه جعله يخالف الحكم الشرعي.

ولذلك العلماء قالوا: يجوز له أن يجتهد لنفسه، في غير المسائل التي لا نص فيها، ليس معنى ذلك أنه يجوز لهذا الرجل أن يجتهد لنفسه في أقربائه في تقسيم المواريث. هذا لا يجوز لأن المسألة فيها نص، وأما المسائل التي لا نص فيها فيجوز له أن يجتهد لنفسه.

قال: بل هي شرط لقبول فتواه, فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام.

يتكلم هنا عن القدر الذي يجب أن يعرفه المجتهد من الكتاب والسُنة وهي آيات وأحاديث الأحكام.

فمن القرآن قدر خمسمائة آية لا حفظها لفظاً، بل معانيها؛ ليطلبها عند حاجته.

وهذا القول يعني يَرِد كثيرًا في كتب الأصول، يذكرون هذا العدد من الآيات فيقولون: إن آيات الأحكام تُقدر بهذا العدد، والحق أن آيات الأحكام غير محصورة في

هذا العدد؛ لأن القرآن كله أحكام, حتى القصص والأمثال التي جاءت في الكتاب يُستنبط منها الأحكام.

ومما يدل على خلاف هذا القول أن آيات الأحكام مقصورة على هذه الآيات: أن آيات قصص من قبلنا كثيرة جدًا وهي من مباحث الأصول- شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يخالف شرعنا.

والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا»، ثم قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرأ قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وهذه الآية في سورة طه في ذكر قصة موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ومع ذلك يُستدل بها في الأحكام العملية، فالصحيح: أن الأحكام تُستنبط من القرآن كله.

لكن قد نلتمس لهم مخرجًا ونقول: إن هؤلاء العلماء لما قالوا ذلك أرادوا الآيات الظاهرة التي تتعلق بالأحكام بوجه جلي لا خفاء فيه، يعني: آيات وردت في الصيام، آيات وردت في الصلاة، آيات وردت في الحج، آيات وردت في الزكاة, في سائر العبادات، فأحصوا هذه الآيات فوجدوها تقارب خمسمائة آية.

قال: ولا يُشترط حفظها. يعني: لا يشترط في الفقيه أن يكون حافظًا للقرآن، ولا شك أن الأولى أن يحفظ كتاب الله تبارك وتعالى، بل ما علمنا عالمًا من المجتهدين الذين اجتهدوا في كتاب الله وفي سُنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا وكان مبدأ أمره حفظ القرآن، يحفظ القرآن أولًا, ثم بعد ذلك يخرج في طلب العلم وتحصيله.

بل إن الحافظ بن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما ترجم لجلال الدين المحلي قال في ترجمته: أُخذ عليه أنه لم يحفظ القرآن، جلال الدين المحلي هو الذي فسر القرآن مع جلال الدين السيوطي في تفسير الجلالين، بدأه جلال الدين المحلي أولًا, ثم لم يُكمله وأكمله بعده جلال الدين السيوطي الحافظ فسُمي تفسير الجلالين.

فقال: أخذوا عليه أنه لم يكن يحفظ القرآن، لأن هذا على غير عادة العلماء والمجتهدين فإنهم يحفظون كتاب الله تبارك وتعالى، ثم إنه يستعين على فهم هذه الآيات ومعرفة معانيها بأن يرجع إلى كتب التفسير والكتب المتعلقة بأحكام القرآن كأحكام القرآن لابن العربي والجصاص والقرطبي وغير هؤلاء.

وكذلك لابد أن يعرف ما يتعلق بأسباب النزول, لأنه لا يجوز لإنسان أن يُفتي بفتوى على خلاف سبب النزول، كما لا يجوز له أن يُفتي بفتوة على خلاف سبب ورود الحديث، لأنه إن علم بالسبب أورثه ذلك العلم بالمسبب.

إن علم بالسبب كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمة التفسير يقول: العلم بالسبب، أي: بسبب النزول، يورث العلم بالمسبب، يعني: ما ينتج عن سبب النزول نزول الآيات من أحكام.

قال: ومن السنة ما هو مدون في كتب الأئمة. مما يتعلق بالأحكام فلابد أن يعرف المجتهد من السُنة ما يتعلق بالأحكام في الكتب التي صنفها الأئمة، وهناك كتب قد صُنفت استقلالًا في بيان الأحكام: كبلوغ المرام للحافظ بن حجر، وكذلك منتقى الأخبار لمجد الدين بن تيمية، وعمدة الأحكام لعبد الغني المقدسي، هذه الكتب صُنفت في بيان الأحاديث المتعلقة بالأحكام العملية الشرعية فقط.

وأن يعلم الناسخ والمنسوخ منهما. حتى يُقدِّم الناسخ على المنسوخ ولا يحكم أو يقضي أو يُفتي على أساس المنسوخ، يُقدِّم الناسخ على المنسوخ.

والصحيح والضعيف من الحديث بالترجيح. لابد أن يكون عارفًا بالصحيح من الضعيف من الأحاديث:

أولًا: لكي لا يُفتي ويكون أصل فتواه حديثًا ضعيفًا.

والأمر الثاني: ليستفيد من ذلك في الترجيح عند التعارض، هب أن الحديثين تعارضا, فإن كان عالمًا بصحة هذا وضعف ذاك فإنه يرجح الصحيح على الضعيف.

وكذلك المجمع عليه من الأحكام. قلنا: لئلا يُفتي بخلافه.

وبنصب الأدلة وشروطها. يعني: لابد أن يعرف كيفية نصب الدليل ووجه الدلالة من هذا الدليل, وهذا لن يكون إلا عن طريق معرفته بعلم أصول الفقه، لأن علم أصول الفقه هو الذي يُعلم المرء معنى العام, وشرط العام, ومتى يُحمل العام على الخاص، ومعنى المقيد والمطلق, ومتى يُحمل المطلق على المقيد, ومتى لا يُحمل على المقيد، فلابد أن يكون عالمًا بهذه الأمور.

ومن العربية ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله، وحقيقته. يعني: لابد أن يكون عالمًا بالقدر اللازم من لغة العرب من اللغة والنحو والصرف والاشتقاق وغير ذلك، لأن القرآن والسُنة نزلا بلسان عربي مبين، فإن كان المرء جاهلًا بلغة العرب فلن يستطيع أن يستنبط أو أن يقف على الحكم الصحيح.

فلابد أن يكون عالمًا بالنحو لأن المعاني تختلف باختلاف الإعراب, فالكلمة تأتي في موضع فاعلًا وتأتي في موضع مفعولًا، تأتي في موضع مبتدأ وتأتي في موضع الخبر.

المبتدأ هو المسند إليه والخبر هو المسند- فإن لم يكن يعرف المبتدأ من الخبر فلن يستطيع أن يُسند الحكم إلى المبتدأ الذي جاء في الخبر.

ولابد أن يكون كذلك عالمًا بالصرف لأن الاشتقاق ومعرفة أصول الكلمات له تأثير على اختلاف الدلالات والمعاني، أي: لابد أن يعرف القدر الذي يتعلق بالكتاب والسُنة.

وقد نقل السيوطي الإجماع على أنه لا يجوز لأحد أن يُقدِم على تفسير القرآن إلا إن كان مليًّا باللغة العربية، هذا الإجماع نقله السيوطي.

وكذلك ذكر الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن حظ الناظر في الشريعة منها بحسب حظه من لغة العرب.

فيعرف هذه الأمور ويعرف البلاغة بعلومها الثلاثة: علم البديع، والمعاني، والبيان، هذه الشروط تتعلق بالمجتهد.

وهناك شروط ذكرها الشارح تتعلق بالمسائل المُجتَهَدِ فيها، يعني: هل كل مسألة يجوز لك أن تجتهد فيها؟ قطعًا لا، لابد أن تكون المسألة غير منصوص أو مُجمع عليها، مثال: هل يجوز لنا أن نجتهد في ميراث الذكر والأنثى؟ لا، لأنها منصوص عليها ومُجمع عليها, وقد نقل ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الاتفاق على سقوط الاجتهاد عند ظهور النص.

وكذلك أن يكون النص الوارد في المسألة محتملًا قابلًا للتأويل، يعني: المسألة قد لا تكون مجمع عليها لكن النص فيها قطعي فلا يجوز لإنسان أن يجتهد على خلاف ما ورد في هذا النص.

فيجتهد مثلًا في مثل قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ», الصحابة اجتهدوا في هذا النص فمنهم: من أخذه على ظاهره فصلى بعد أن وصل، ومنهم: من أخذه على معناه وقالوا: أراد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منا الإسراع فصلوا الصلاة في وقتها، فاجتهدوا في نص مُحتمِل.

فالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن مس الذكر وأنت تبول، قال: «لَا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ»، فاجتهد العلماء هل هذا النهي مختص بحال البول أم بغير حال البول لأن النص محتمل؟

فمنهم من قال: هو مختص بحال البول لأن هذا هو الظاهر من النص، ومنهم من قال: مختص بحال البول وغير حال البول، لأنك في حال البول تحتاج ليدك ومع ذلك نهاك النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, ففي غير الحاجة من باب أولى فاجتهد العلماء.

كذلك ألا تكون المسألة المجتَهَد عليها من مسائل العقيدة، فإنها مسائل توقيفية، والحافظ بن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقل الإجماع على ذلك فلا يجوز لنا أن نجتهد في هذه المسائل.

ولذلك ضلَّل العلماءُ المتكلمين من علماء الكلام لأنهم اجتهدوا أعملوا عقولهم في مسائل قد جاء النص بالقطع فيها، فأرادوا أن يثبتوا وجود الله تبارك وتعالى بخلاف الأدلة المتواترة الواردة في الكتاب والسُنة، وتكلموا عن صفات الله تبارك وتعالى بمثل هذه المجردات العقلية الباطلة المخالفة للكتاب والسُنة.

وأن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل، ولذلك ذمَّ السلف الأرأيتين كان الواحد يأتي العالم ويقول له: أرأيت إن وقع كذا ماذا أصنع؟ فذَّم العلماء هذا الصنف, هذه المسألة لم تقع، إن وقعت وصارت نازلة اجتهدنا فيها وأما إن لم تقع فلا فائدة في الاجتهاد فيها غالبا وفي فرض هذه المسائل، وكانوا يفرضون أمورًا عجيبة ومسائل غريبة مبثوثة في كتب الفقه.

هناك فرق بين الاجتهاد في فهم النص وفي اجتهاد يضاد النص، يعني: الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39]، أنا أردت أن أفهم هذا النص، الصحابة قرأوا هذه الآية والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرأ هذه الآية والقرآن نزل بلسان عربي مبين.

قرأها النبي وسكت، الصحابة قرؤها وسكتوا، التابعون قرؤها وسكتوا، وكذلك أتباع التابعين، هؤلاء لما قرؤها وهم يعلمون أن القرآن نزل بلسان عربي مبين فحملوا الآية على ظاهرها وأثبتوا لله عينًا, فاجتهدوا في فهمها ووجدوا أنه لا محظور في إثبات العين لله، لأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

لكن لو اجتهدت في فهم هذا النص ثم قلت: ولا يجوز أن نثبت لله عينًا لأن ذلك يقتضي الجسمية ويقتضي التشبيه أو مشابهة أو مماثلة المخلوق، فيقولون: العين هاهنا يُقصد بها الحفظ والرعاية، أما الله عَزَّ وَجلَّ فلا نُثبت له عينًا، القرآن يقول: له عين، والمجتهد هذا أوصله اجتهاده المقابل للنص لأن يقول: ليس لله عين, فهذا اجتهاد باطل.

الإجماع سكوتي إقرار منهم بظاهر المعنى ، لأن الآية لو كانت تحتمل غير هذا المعنى لتكلموا فيها، والنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فسر القرآن كاملًا بقوله وفعله وتقريره صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

قال: أن تكون المسألة المجتهد فيها, قلنا: من النوازل.

قال: فإن علم ذلك في مسألة بعينها كان مجتهداً فيها وإن لم يعرف غيرها. وهي مسألة تجزؤ الاجتهاد، يعني: هل يجوز للعالم أن يكون مجتهدًا في باب من أبواب العلم دون الأبواب الأخرى، في فن دون فن؟

الصحيح من أقوال أهل العلم: أن ذلك جائز، يعني: قد يكون مجتهدًا في باب الفرائض، المواريث حَفِظ آيات المواريث وأحاديث المواريث، وقف على خلاف الصحابة في مثل هذه المسائل وأتقنها فيجوز له أن يجتهد في هذه المسائل، يُسأل في باب الحج؟ يقول: لا أعلم، أنا مقلد في باب الحج.

يجوز له أن يجتهد في باب الطهارة، إنسان أتقن باب الطهارة فلا يُسأل في مسألة من مسائل الطهارة إلا ويستطيع أن يُجيب فيها، لكنه لو سُئل في المواريث يُحيل على غيره، فالصحيح قول الجمهور: أن ذلك جائز وإن الاجتهاد يتجزأ، هناك المجتهد المطلق الذي يستطيع أن يجتهد في سائر أبواب الفقه، وهناك من يجتهد اجتهادًا جزئيًا.

لو ذهبت إلى مشيخة الأزهر لكي تسأل في مسألة من مسائل الطلاق؟ كان بعض شيوخنا يقول: ممكن الساعي الذي يقدم الشاي والقهوة أثناء دخولك يسألك ماذا

تريد؟ فتقول له: والله وقع كذا كذا وأنا أريد حل لمسألة المواريث هذه، يُفتيك قبل أن تدخل للمفتي من كثرة ما يسمعه ويقف عليه في مثل هذه المسائل, وقد يكون جاهلًا بأبواب الطهارة ولا يعني ذلك أنه مجتهد، فهذا مجرد تقريب للمسألة، فالصحيح: أن الاجتهاد يتجزأ.

وقد يُستدل لذلك بما جاء عند الترمذي من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «أَعْلَمُ أُمَّتِي بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ, وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ, وَأَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ»، فكان زيد يجتهد في باب المواريث.

ويُستدل كذلك بقصة موسى مع الخضر- لأن موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لما قابل الخضر وهو نبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال له: إني على علم من الله عَلَمَنِيه لا تعلمه أنت، فهناك أبواب يعلمها موسى ويتكلم فيها ولا يستطيع أن يتكلم فيها الخضر، وأنت على علم من الله علمك إياه لا أعلمها أنا، ولذلك اعترض عليه ثلاث مرات حتى وقع الفِراق بينهما.

فالصحيح كما قلنا: أن الاجتهاد يتجزأ لكن بشرط: بعد استيفاء الآلة السابقة والشروط السابقة، لابد أن يكون عالمًا بمواضع الأحكام في الكتاب والسُنة، عالمًا بلغة العرب على الأصول التي بيَّناها.

ويجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للغائب والحاضر بإذنه.

يعني: هل يجوز للصحابي أن يجتهد في زمن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أم لا يجوز؟ هذا كذلك مما اختلف فيه العلماء, والصحيح: الجواز مطلقًا، يعني: أن يجتهد أمام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو في غيابه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا الذي ذهب إليه جمهور أهل العلم وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية.

ودليل ذلك الوقوع- والعلماء يقولون: الوقوع دليل الجواز، طالما أن الأمر وقع فهذا دليل على جوازه، لأنه لو لم يكن جائزًا لنبَّه عليه الوحي، فوقع هذا الأمر كثيرًا في عصر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

سعد بن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكَّله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأن يجتهد وأن يحكم في بني قريظة, فحكم سعد بن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يقتل رجالهم وأن تُسبى نسائهم وذراريهم، فلما حكم بذلك قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللهِ الَّذِي حَكَمَ بِهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ»، فاجتهد سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وكذلك الصحابيان اللذان خرجا في سفر وفقدا الماء وصليا بدون ماء، يعني: تيمما, وبينما هما في الوقت إذ وجد الماء فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ولم يُعد الآخر الصلاة، وهذه قصة مشهورة، فصَوَّبهما النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, صوَّب الاجتهادين، ثم قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للذي لم يُعد الصلاة قال: «أَصَبْتَ السُّنَّةَ»، وقال للذي أعاد الصلاة: «لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ».

لكن لو فعلها إنسان بعد أن علم الحكم هل نقول له لك الأجر مرتين؟ لا نقول له: لك الأجر مرتين، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال للأول: «أَصَبْتَ السُّنَّةَ»، فالسُنة أنك إن صليت بالتيمم ثم وجدت الماء فلا يجوز لك أن تعيد الصلاة, وإن أعدتها فقد وقعت في خلاف السُنة وهي البدعة.

وكذلك ما وقع من عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما كان على رأس جيش في غزوة ذات السلاسل فأصابته جنابة في ليلة باردة، فرأى أنه لو اغتسل قتل نفسه, فتيمم وصلى الصبح بأصحابه، فلما رجعوا إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وذكروا له ذلك سأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمرو بن العاص عن ذلك فقال له عمرو: إن الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: 29]، فضحك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يقل شيئًا،

يعني: أقرَّه على اجتهاده, وهذا اجتهد في غياب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وسعد بن معاذ اجتهد في حضور النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

كذلك أبو سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما نزلوا على أُناس للضيافة فأبوا أن يضيفوهم وكان سيدهم لديغًا، يعني: لدغه عقرب، فقالوا: هل فيكم من راقٍ؟

فاشترطوا عليهم أن يجعلوا لهم جُعلًا، يعني: أن يجعلوا لهم أجرًا من غنم أو غير ذلك قبل أن يرقي سيدهم, فرقاه بفاتحة الكتاب فقام كأنه نشط من عقال كالجمل نشط من عقاله, هذا اجتهد، فلما رجع للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ اضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا»، وأقرَّهم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وكذلك أبو مُجزِّز وكان نسَّابًا ويقفو الأثر، يعني: يستطيع أن يقول: هذا ابن هذا، وقد كان أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بجوار أبيه زيد بن حارثة وكانا قد غطَّيا كل شيء من جسدهما إلا القدمين, وزيد بن حارثة كان شديد البياض وأسامة شديد السواد، فكأن الناس تكلموا كيف يكون هذا ابن هذا؟

فمر أبو مُجزِّز هذا الثقافي هذا ونظر على القدمين وقطع أن هذا من هذا, ففرح النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك جدًا وأقرَّه على هذا الاجتهاد.

فالوقائع كثيرة جدًا تُبين أن الصحابي يجوز له أن يجتهد في حضرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكذلك في غيابه.

قال: وأن يكون هو متعبدًا به فيما لا وحي فيه. يعني: هل يجوز للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفسه أن يجتهد أم لا يجوز؟ هذا كذلك مما وقع فيه الخلاف، فبعضهم: منعه لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]، فكل ما ينطق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به وحي فكيف نقول إنه يجتهد؟

والصحيح: أنه يجوز له أن يجتهد، فإن وافق الصواب أقرَّه الله تبارك وتعالى، وإن كان خلاف ذلك نزل الوحي ليُبين للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحكم الصحيح.

وكـذلك الـدليل عـلى ذلـك الوقـوع- فـالوقوع دليـل الجـواز، يعنـي: النبـي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاءه رجل ذات يوم وقال: يا رسول الله أرأيت إن قاتلت في سبيل الله مُقبلًا غير مُدبر محتسبًا ماذا يكون لي؟

فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**يُغْفَرُ لَكَ كُلُ شَيء**»، ثم انصرف الرجل, فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عليَّ بالرجل فجيء به، فقال له النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ماذا قلت؟ يعني: أعد علي ما قلته، فقال: يا رسول الله أرأيت إن قاتلت في سبيل الله مُقبلًا غير مُدبر محتسبًا، يعني: يحتسب الأجر عند الله تبارك وتعالى، ماذا يكون لي؟ فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**يُغْفَرُ لَكَ كُلُ شَيء إِلَّا الدَّيْنَ، كَذَلِكَ أَخْبَرَنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ**»، فنزل جبريل ليُبين النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استثناء الدَّيْن.

والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما فتح مكة فبيَّن أنها حرام لا يُعضد شوكها ولا يُختلى خلاها فقال له العباس بن عبد المطلب: "إلا الإِذْخِر"، يعني: استثني في كلامك الإذخر لأنه يحتاجه أهل مكة في شئونهم، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِلَّا الْإِذْخِرَ**»، فاجتهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولو كان النص من الوحي لما قبِلَ كلام العباس.

وفي أسرى بدر لما سأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبا بكر وعمر ماذا يصنع مع أسرى بدر؟ فقال أبو بكر: بالفداء، وقال عمر: بالقتل، ونزل القرآن يصوب رأي عمر بن الخطـاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ, فهـذا اجتهـاد النبـي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فالصـحيح: أن النبـي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجتهد.

وأما قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾، فإن هذه الآية نزلت ردًا على منكري القرآن من المشركين القائلين إنه سحر أو كهانة أو شعر أو أساطير الأولين.

فقال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾، بدليل أن هذه الآية في سورة النجم وهي مكية، يعني: في الرد على المشركين.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والحق في قول واحد، والمخطئ في الفروع ولا قاطع معذور مأجور على اجتهاده.

وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب.

وقال بعضهم: واختُلف فيه عن أبي حنيفة وأصحابه، وزعم الجاحظ أن مخالف الملة متى عجز عن دَرَكِ الحق فهو معذور غير آثم.

قال: والحق في قول واحد. هنا يتكلم عن مسألة تصويب المجتهد, يعني: لو أن المجتهد نظر في المسألة وخرج لنا بحكم معين ونظر غيره وخرج لنا بحكم آخر فقال: هذا يجوز, وقال الثاني: لا يجوز, هل كلا القولين حق أم أن الحق واحد لا يتعدد؟ هذه هي المسألة التي يريد أن يصل إليها المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الذي رجحه هاهنا أن الحق في قول واحد وما عدا هذا القول فهو خطأ لأن الحق واحد لا يتعدد كما سيأتي في الأدلة التي سيسوقها المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

والقول بأن الحق واحد لا يتعدد هو قول جمهور أهل العلم من الشافعية والمالكية والحنابلة وهو قول عند الحنفية.

قال: والمخطئ في الفروع ولا قاطع معذور. يعني: أن المخطئ في المسائل الفقهية الظنية التي ليس عليها دليل قاطع من نص أو إجماع معذور في خطئه فلا إثم عليه لسلامة نيته وقصده, وهذا التفريق بين الأصول والفروع في الدين تقسيم مبتدع مُحدث وهو في أصله من وضع علماء الكلام من المعتزلة وتبعهم على ذلك الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من أهل البدع والكلام في الدين بأصول باطلة وهي الأصول العقلية التي وضعوها, فإذا ما عارضت هذه الأصول في ظنهم آية او حديثًا قدموا هذه الأصول على ما جاء في شرع الله تبارك وتعالى.

ففرقوا بين الأصول والفروع وجعلوا الأصول أدلتهم العقلية وفرقوا في العذر بين الأصل والفرع فقالوا: من أخطأ في الأصل فلا يُعذر, يعني: من أخطأ في أصل من أصول الدين التي قرروها فلا يُعذر, وأما الذي يُعذر فهو الذي أخطأ في الفرع فجعلوا الصلاة من الفروع وجعلوا الزكاة من الفروع وجعلوا الحج من الفروع وجعلوا كذلك سائر المعاملات والعبادات من الفروع, مع أن من هذه المذكورات ما جاءت فيها نصوص قطعية تدل على فرضيتها كالصلاة والزكاة والحج.

بل جاءت نصوص في الصلاة تدل على أن تاركها كافر, لكنهم قسموا هذا التقسيم ليمرروا بدعتهم في التفريق بين الأصل والفرع, وأول من وضع ذلك المعتزلة وتبعهم على ذلك الأشعرية, ولذلك العلماء يسمون الأشعرية بمخانيث المعتزلة, يعني: هم كالمعتزلة لكنهم لا يجهرون بأصول المعتزلة, ولذلك صار أخر مذهب الأشعرية مذهبًا اعتزاليًا محضًا وضع أصوله الفخر الرازي.

فهؤلاء يفرقون بين الأصول والفروع يقولون: من أخطأ في الأصل فلا يُعذر وأما من أخطأ في الفرع فيُعذر, وهذا التفريق لا دلالة عليه, لا يوجد عليه دليل بل الدليل على خلافه, فالأدلة التي جاءت في كتاب الله وفي سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أدلة عامة, بل كثير منها في أصول الدين لا في فروعه كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الرجل الذي قال: (اللهم أنت عبدي وأنا ربك) قال: «أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ», هذا خطأ في فرع أم في أصل؟ هذا في أصل في التوحيد, جعل ربه تبارك وتعالى عبدًا له, ومع ذلك عذره ربه تبارك وتعالى.

وكذلك في الرجل الذي قال لأبنائه: إذا أنا مت فاحرقوني ثم ذرُّوني في الريح, فلما فعلوا ذلك به جمعه الله تبارك وتعالى وسأله: ما حملك على ذلك؟ قال: خشيتك يا رب, فعذره ربه تبارك وتعالى وغفر له, مع أنه شك في قدرة الله, ظن أن الله لن يستطيع أن يجمعه بعد أن تفرق, وهذا في أصل وليس في فرع.

والآية في آخر سورة البقرة آية عامة, قال المؤمنون: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [البقرة: 286], أي: أخطأنا في أصل أو في فرع, فقال الله تبارك وتعالى: نعم, وفي رواية قال: قد فعلت.

فهذه الأصول كلها تدل على ان الإنسان يُعذر في الأصول كما أنه يُعذر في الفروع, طالما أنه اجتهد وبلغ غاية جهده في هذا الاجتهاد لكنه أخطأ في ذلك أو تأوَّل أو أُكره أو أخطأ إلى غير ذلك من الأمور المعتبرة التي ذكرها أهل العلم في العذر في هذه الأمور.

قال المعلمي اليماني رحمه الله: وها هنا قاعدة جليلة، وهي: أنَّ مَن رضي بالإسلام دينًا ولو إجمالًا فالأصل فيه أنه معذور في خطئه وغلطه، ومَن لم يرض بالإسلام دينًا فالأصل فيه أنه غير معذور، ولا يخرج أحدُهما عن أصله إلا ببيانٍ واضحٍ. هذا في الحكم الظاهر، فأمَّا عند الله عزَّ وجلَّ فالمدار على الحقيقة.

والله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: 15], وهذه آية عامة في كل من لم يصل إليه العلم.

وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾ [التوبة: 115], فلابد من البيان حتى يُؤَخذ المرء بما عمِل.

قال: مأجور على اجتهاده. يعني: الذي أخطأ في الفروع لا في الأصول هذا مأجور على اجتهاده, ودليل ذلك: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمِ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

فجعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي اجتهد وكان أهلًا للاجتهاد لأن الإنسان قد يجتهد في الدين وليس بأهلٍ لأن يجتهد في الدين فلا يأخذ أجرًا بل يأخذ وزرًا ويأخذ سيئات تكون في ميزان سيئاته, لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «القُضَاةُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ

فِي النَّارِ، وَقَاضٍ فِي الجَنَّةِ», من هؤلاء: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رَجُلٌ قَضَى بِغَيْرِ الحَقِّ فَعَلِمَ ذَاكَ, فَذَاكَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ لَا يَعْلَمُ فَأَهْلَكَ حُقُوقَ النَّاسِ فَهُوَ فِي النَّارِ», قاضٍ قضى على خلاف الحق مع علمه به, والثاني: قاضٍ قضى على جهل, قضى بين الناس وأفتى على جهل, فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَهُوَ فِي النَّارِ», فهذا ليس بمأجور, وأما المأجور: هو من كان أهلاً للاجتهاد.

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما في حديث عمرو بن العاص: «وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ», وهذا دليل على صحة القول الأول: أن الحق واحد لا يتعدد, لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعل الأمر دائرًا بين الخطأ والصواب, قال: أصاب إذا أصاب وإذا أخطأ, والله عَزَّ وَجَلَّ يقول: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: 32], فالأمر إما أن يكون حقًا وإما أن يكون ضلالًا, وأما أن الحق متعدد فهذا غير صحيح.

قال: وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب. ونحن نعلم أن أغلب من كتب في أصول الفقه من المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة, فأغلب كتب أصول الفقه من وضع هؤلاء, ولذلك أدخلوا بعض مسائلهم التي ابتدعوها في هذا الفن العظيم.

وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب. إن أراد مصيب أجرًا فنعم, وأما إن أراد ما ذكره الشارح هاهنا من أن الحق ليس عليه دليل مطلوب وإنما كل من أداه اجتهاده إلى ترجيح أمر على آخر فهو مصيب لعدم القطع بصواب واحد من هذه الاجتهادات فهذا قول باطل.

يعني: الأشعري ينظر في كتاب الله فيخرج لنا بنفي الصفات, والسُّنِّي السلفي ينظر في كتاب الله فيخرج لنا بإثبات الصفات, وينظر آخر فيخرج لنا بنفي القدر, وينظر غيره فيخرج لنا بإثبات القدر, هؤلاء يقولون: كل مجتهد مصيب.

فالذي قال بنفي الصفات مصيب, والذي قال بإثبات الصفات مصيب, والذي قال بنفي القدر مصيب, والذي قال بإثبات القدر مصيب, وهذه مصيبة حادثة في هذه

الأيام, وهي ما يسمونها: بإعادة قراءة النص أو ما يسمونها: بـ (الهيرمينوطيقا) تسمى هكذا بإعادة قراءة النص, ما معنى إعادة قراءة النص؟ أي: أن لكل واحد أن ينظر في الكتاب والسنة وأن يخرج بالحكم الذي يوافق هواه ولا يعارضه غيره.

من أراد أن يأخذ إباحة الكفر من القرآن أخذه: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29], ومن أراد يأخذ تحريم ذلك فليأخذ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] .

من أراد أن يأخذ التعددية الحزبية فليأخذ, من أراد أن يأخذ وحدة الأديان فليأخذ, من أراد أن يأخذ المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث وغير ذلك فليأخذ, ومن أراد أن يأخذ بخلاف ذلك فليأخذ ولا يُنكر هذا على ذاك.

فهذا هو المقصود بقول بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب. أي: يصيبوا الحكم, ولا علاقة لنا بتفسير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا بتفسير السلف ولا بكتب التفسير فهؤلاء رجال ونحن رجال!

فيريد هؤلاء قراءة جديدة للنص توافق الحياة العصرية, ولكل قومٍ وارث, فالمعاصرون أخذوا هذا الكلام من المعتزلة والمتكلمين ممن سبقوهم.

قال: وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب. قلنا: هذا خطأ لأن الحق واحد وإصابة الحق لا تكون إلا من واحد جاء بالدليل الموافق للحكم في هذه المسألة أو المسألة وافقت هذا الدليل.

قال: وقال بعضهم : واختُلف فيه عن أبي حنيفة وأصحابه. يعني: ورد عن أبي حنيفة وأصحابه القولان: فمنهم من قال: الحق واحد, ومنهم من قال: الحق متعدد.

وهؤلاء الذين يقولون: إن الحق متعدد يستدلون بواقعة بني قريظة التي رواها عبد الله بن عمر لما بعثهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقال: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ

الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»، فبعضهم صلى في الطريق وبعضهم صلى بعد خروج الوقت لما وصل بني قريظة، فقالوا: فهذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أقر الرأيين وصوبهما، وهذا الكلام غير صحيح، لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما فعل ذلك وإنما غاية أمره أنه لم ينكر على من اجتهد ولم يُؤَثِّمه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإلا فالحق واحد.

فلذلك العلماء يقولون في مثل هذه المسائل التي قد تشتبه، يعني: هل أراد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإسراع أم أراد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصلاة في بني قريظة؟ نقول: الأمر مشتبه، فيُرد المشتبه إلى المحكم، ما المحكم؟ ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103]، فلا يجوز لنا أن نُخرج الصلاة عن وقتها.

فالذي أصاب الحق الذي صلى في الطريق، لكن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يعنِّف الآخرين، والدليل على أن الفريق الأول هو الذي أصاب: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما شُغل عن صلاة العصر حتى دخل وقت المغرب ماذا قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قال: «مَلَأَ اللهُ بُيُوتَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ»، فحزن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جدًا لتأخير الصلاة عن وقتها.

قال: وزعم الجاحظ أن مخالف الملة متى عجز عن دَرَكِ الحق فهو معذور غير آثم.

أن مخالف الملة من اليهود والنصارى والمجوس متى عجز عن دَرَكِ الحق فهو معذور، فمتى جد هذا وبذل وسعه في طلب الحق فأداه اجتهاده إلى معتقده فأقام عليه ولزمه فهو معذور غير أثم، هكذا قال الجاحظ، وهذا القول فاسد، لماذا؟

لأن الله عَزَّ وَجلَّ قال في كتابه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: 69].

يقول الشيخ المُعلِّمي رَحِمَهُ اللَّهُ في استدلاله بهذه الآية يقول: (وهذه آية مكية)، هذه الآية فيها قَسَمٌ من الله تبارك وتعالى، أقسم ربنا تبارك وتعالى أنه ما من إنسان

يجتهد في طلب الحق, أي: في طلب الدين الصحيح, وقد كان المشركون يعبدون الأصنام, فالله يقول: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ .

أقسم الله تبارك وتعالى أن من بذل وسعه في سبيل الوصول لدين الحق لابد أن يوفقه الله تبارك وتعالى لهذا الدين, لأن دين الإسلام عليه نور, وفرق شاسع بين هذه الملة الصحيحة ملة الإسلام والملل المنحرفة.

إذا قرأت في اعتقادات اليهود على جهة الخصوص والنصارى والمجوس وغيرهم ممن ضلوا عن الصراط المستقيم ، تعجب من هؤلاء الذين يعتنقون هذه الملل, كيف لا يدينون بدين الإسلام؟! دين واضح وعقيدته سليمة تتسق مع العقل والفطرة, وأما النصارى على سبيل المثال: فإنك لو سألت الواحد منهم عن عقيدته لا يستطيع أن يشرحها لك, لو سألت ثلاثة من هؤلاء عن عقيدتهم لأجاب كل واحد منهم بجواب يخالف الاخر, يعني: لو قلت له: ما معنى الأب والابن والروح القُدُس إله واحد؟ ما معنى هذه الجملة؟ لا يستطيع الواحد منهم ان يجيب جواب مَن قبله أو مَن بعده.

وأما دين الإسلام: فكلمة واحدة يسيرة: "لا إله إلا الله, محمد رسول الله", الصغار والكبار يعرفون معنى هذه الكلمة.

فهذا القول فاسد واعتبر في بيان معنى هذه الآية: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾, اعتبر بقصة سلمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقصته ذكرها الإمام في مسنده عن عبد الله بن عباس قصة صحيحة, كيف أن هذا الصحابي الجليل بذل وسعه وجهده في سبيل الوصول إلى الحق؟ فتنقل من المجوسية (كان أبوه مجوسيًا), إلى النصرانية, وظل يبحث عن الدين الحق حتى هداه الله تبارك وتعالى للإسلام حتى لقي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

ومما يدل كذلك على فساد هذا القول: أن الله تبارك وتعالى ذم الكفار على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب, ولو كانوا معذورين لما توعدهم الله عَزَّ وَجلَّ بالعقاب لأن هؤلاء كانوا أصحاب عقول, أبو جهل كان من أذكيائهم, لا تظن أن أبا جهل كان يُقاد هكذا، لا, كان من أذكيائهم وإلا ما كان سيدًا لهم, كان يسمى بأبي الحكم, وعقبة بن أبي معيط وشيبة وغير هؤلاء.

فهؤلاء كانوا من الأذكياء , قارون كان من الأذكياء, فرعون كان من الأذكياء وإن لم يكونوا جميعاً أزكياء, يعني: ما وصلوا إلى هذه المرتبة إلا بسبب ذكائهم, عندهم عقول ولكن هذه العقول ما نفعتهم, لماذا؟ لأنها سُبقت بالهوى الذي ملأ النفوس وعدم التجرد للحق, فهذا طمس على عقولهم, ولذلك قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: 179], فنأثبت الله عَزَّ وَجلَّ لهم العقول, ومع ذلك ما نفعتهم هذه العقول.

وكذلك الكفار الذين كانوا عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان لهم عقول لكن الهوى ردهم عن قبول الحق, قال الله عَزَّ وَجلَّ: ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [الأنعام: 33].

وقال: ﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 146], فهذا القول الذي قاله الجاحظ قول باطل.

لكن لو أراد بذلك أهل الفطرة, يعني: لو أراد بهذا القول أنَّ مخالف الملة متى عجز عن دَرَك الحق؛ أُناس في أدغال أفريقيا أو في أوروبا ولم تصلهم دعوة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, هؤلاء يَصدُق عليهم أنهم أهل فطرة كما قال الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ, فهؤلاء يمتحنون يوم القيامة, يعقد الله تبارك وتعالى لهم امتحانًا يوم القيامة, فمن أجاب كان سيجيب في الدنيا, ومن عصى كان سيعصي في الدنيا.

أما إنسان في هذه الحياة الدنيا بلغته دعوة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جلية واضحة ظاهرة, ثم ردها وقال: اجتهادي أدَّاني إلى ردها فهذا لا يُعذر.

ولذلك قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا هو المعنى الصحيح لهذا الحديث: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ», هذه الأمة: يعني: أمة الدعوة, يهودي ولا نصراني: أدخل في ذلك سائر الملل.

قال: وقال العنبري. العنبري: هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري, من بني تميم, قال الحافظ عنه: ثقة فقيه, وأخذ عنه عبد الرحمن بن مهدي وغيرهم من أئمة الحديث, ووثقه النسائي مع تشدده.

وكان إمامًا عالمًا فقيهًا قاضي البصرة في وقته, لكنه قال قولًا عجيبًا مازال أهل العلم المصنفون في كتب الأصول يذكرونه, وهو أنه قال: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع. أراد بالأصول: ما يتعلق بأمور العقيدة إثبات وجود الله وتوحيده وغير ذلك وبعث الرسل, وأراد بالفروع كما قلنا: فقه أحكام العبادات.

حجته في ذلك: أنه إذا جاز أن يكون كل مجتهد في الفروع مصيبا جاز مثله في الأصول, يعني: هو بنى على القول الفاسد أن كل من اجتهد في الفروع فهو مصيب, يعني: من قال في الفروع: من مس ذكره فليتوضأ, ومن قال: من مس ذكره فلا يتوضأ, من أكل لحم جزور فليتوضأ, لا يتوضأ أو توضأ القولان متناقضان, عند هؤلاء: كل مجتهد مصيب, يعني: أصاب الحق, فقاس على ذلك وقال كذلك في أصول الدين.

والصحيح أنه تاب من هذا القول ورجع عنه كما نقل الخطيب البغدادي في تاريخه عن تلميذه عبد الرحمن بن مهدي رَحِمَهُ اللَّهُ, وكان حدثًا صغير السن فصحبه في جنازة

فقال: أريد أن أسألك عن مسألة, فسأله في مسألة فأجاب, فقال له عبد الرحمن: أخطأت, قال: ما الصواب؟ أجابه بالصواب.

فقال: جزاك الله خيرًا, فقال عبد الرحمن بن مهدي: ما أردت هذه المسألة وإنما أردت أن أصل بك إلى ما هو أعلى من ذلك, لأنه على هذه القاعدة يصوب من اجتهد من غير ملة الإسلام, فمن اجتهد فأداه اجتهاده إلى تصحيح اليهودية فهو مصيب, إلى تصحيح النصرانية فهو مصيب, وهذه المصيبة.

فقال: أردت أن أعلو بك إلى ما هو أعلى من ذلك, يعني: ما أردت أن أسألك في هذه المسألة الصغيرة, فقال له عبيد الله: أَرجعُ وأنا صاغر, لأن أكون ذنبًا في الحق خير من أن أكون رأسًا في الباطل, فرجع عن هذا القول ,فالصحيح: أنه رجع عن هذا القول.

قال: فإن أراد أنه أتى بما أُمِرَ به فكقول الجاحظ, وإن أراد في نفس الأمر لزم التناقض. يعني: إن أراد أنه أصاب الحق هذا يلزم منه التناقض لأن أحمد يقول: هذا حلال, محمد يقول: حرام. كيف يقال: هذا صواب وهذا صواب, هذا يقول بالإثبات وهذا يقول بالنفي, هذا يقول بالجواز وهذا يقول بالمنع, فيقول: هذا جائز وهذا جائز, وهذا أصاب الحق وهذا أصاب الحق, فهذا يلزم منه التناقض, لأنه يجعل الشيء ونقيضه حقًا.

إذ لا يُعقل أن يكون قِدم العالم وحدوثه حقًا, يعني: إنسان اجتهد وقال: هذا عالم قديم غير مُحدث ما خلقه الله عَزَّ وَجلَّ, لكنه قديم كقدم الله, يقول: هذا قوله صواب!

والذي يقول: هذا عالم مُحدث مخلوق؟ يقول: هذا القول صواب, فهذا يلزم منه التناقض, وهذا قولٌ بشع لأنه يقتضي تصويب أهل الضلالة من النصارى والمجوس والكفار وغيرهم حسب معتقداتهم.

ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في مجموع الفتاوى في المجلد الحادي والعشرون صفحة [205] قال: فيما نقله عن أبي إسحاق الإسفراييني, قال: هذا القول أوله سفسطة, يعني: مجرد كلام ليس عليه دليل, وآخره زندقة.

وبعضهم قيَّد هذا النقل عن العنبري, يعني: القول هذا بأنه أراد اجتهاد أهل القبلة لا على الإطلاق, يعني: الذي يجتهد من المسلمين فكلٌّ مصيب, الأشعري مصيب والمعتزلي مصيب والخارجي مصيب والسني مصيب, وهذا كذلك قول باطل.

قال: فإن تعارض عنده دليلان واستويا توقف ولم يَحْكم بواحد منهما. يعني: المجتهد اجتهد في مسألة وتعارض عنده قولان في المسألة يجوز أم لا يجوز؟ ولم يظهر له مرجح فلا يجوز أن يحكم بواحد منهما, لابد أن يتوقف حتى يظهر له مرجح.

وقال بعض الحنفية والشافعية : تَخَيَّر. أي: يتخير من القولين, والظاهر: أنه يأخذ بالأحوط, يعني: إذا ترجح ترددت المسألة عنده بين الإباحة والحظر وتساويا الأمران فيأخذ بالأحوط, والأحوط هو الحظر لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ».

وليس له أن يقول: فيه قولان حكاية عن نفسه في حالة واحدة. يعني: ليس له إن سُأل في هذه المسألة يقول: فيها الجواز والمنع حكاية عن نفسه, لكن قد يحكي عن غيره, لكن يحكي عن غيره كمقلد ونحن نتكلم هاهنا عن المجتهد, أما هو فلا يجوز له أن يقول عن نفسه فيها قولان, يعني: فيها الجواز والمنع.

قال: وإن حُكي ذلك عن الشافعي. يعني: الشافعي سُأل في ست عشرة مسألة أو سبع عشرة مسألة فأجاب فيها بقولين مختلفين, يعني: يقول: يجوز- ولا يجوز, لكن هذا الشافعي.

ولذلك العلماء لما بحثوا له عن علة لهذا القول قالوا: هذا دليل على علو شأنه عِلمًا ودينًا.

أما عِلمًا: فلأن التردد من غير ترجيح ينشأ عن إمعان النظر الدقيق, يعني: يجتهد جدًا في المسألة حتى يجد أن الفرق بين الجواز والمنع يسير جدًا غير ظاهر, وبالتالي يقول: هذه المسألة تدور بين الجواز والمنع, وهذا دليل على شدة علمه ودقته.

وأما دينًا: فإنه لم يبال بذكره ما يتردد فيه وإن كان قد يُعاب في ذلك عادة بقصور نظره كما عابه به بعضهم.

وقال الطوفي: وأحسن ما يعتذر به عن الشافعي أنه تعارض عنده الدليلان فقال بمقتضاهما على شريطة الترجيح, يعني: يقول القولين وأبحث انت في الراجح منهما.

يعني: قال الشافعي في الأم: وأُحب أن يُمر الماء على جميع ما سقط من اللحية عن الوجه, يعني: الإنسان الذي يتوضأ يُمر الماء على جميع ما سقط من اللحية, يعني: اللحية طويلة فيمر الماء إلى آخر اللحية حتى ولو نزلت إلى صدره, والأصل: أن اللحية من الوجه.

ما تجاوز الوجه ما حكمه؟ هل داخل في حد الوجه أم لا يدخل؟ قال الشافعي: وأُحب أن يُمر الماء على جميع ما سقط من اللحية عن الوجه, قال: وإن لم يفعل فأَمَرَّه على ما على الوجه ففيها قولان, يعني: يتكلم عن نفسه لأنه إمام مذهب يقلد من؟ قال: ففيها قولان:

أحدهما: لا يجزيه لأن اللحية تنزل وجهًا, لأن اللحية من الوجه, وآخر اللحية وصل إلى صدره.

والآخر: يجزيه إذا أمرَّهُ على ما علا الوجه منه, يعني: آخر حدود الوجه, فذكر القولين في المسألة.

قال: وإذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجُز التقليد. إذا اجتهد المجتهد في مسألة وترجح عنده حكم من الأحكام لم يجُز له أن يُقلد غيره.

وإنما يُقلد العامي. يعني: الذي يصح التقليد منه العامي لأنه لا آلة عنده للاجتهاد, قال: ومن لا يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل فعامي فيها. يعني: الذي لا يستطيع أن يجتهد في مسائل النحو وهو مجتهد في الفقه فهو عامي في النحو, هو مجتهد في المواريث ولا يستطيع الاجتهاد في الطهارة مثلًا, فهو مقلد في باب الطهارة وإن كان مجتهدًا في المواريث كما ذكرنا في الرس الماضي: أن الصحيح أن الاجتهاد يتجزأ, يعني: يجوز له أن يكون مجتهدًا في باب دون باب.

قال: والمجتهد المطلق. هذا بخلاف المجتهد الذي يجتهد اجتهادًا جزئيًا في مسألة دون مسألة أو فب باب دون باب أو في فن دون فن.

قال: والمجتهد المطلق : هو الذي صارت له العلوم خالصة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير. نسمع كثيرًا قول العلماء بالقوة أو بالفعل, يعني يقولون: هذا عاقل بالقوة أو عاقل بالفعل, عالم بالقوة وعالم بالفعل, مجتهد بالقوة ومجتهد بالفعل, ماذا يقصدون بقولهم: بالقوة أو بالفعل؟

المراد بالقوة: كونه مستعدًا لأن يوجد ولمَّا يوجد, يعني: عنده الآلة التي تعينه على الاجتهاد لكنه لم يجتهد في هذه المسألة, فإن اجتهد في هذه المسألة فهو مجتهد بالفعل في هذه المسألة, عنده الآلة والمَلَكة التي تعينه على الاجتهاد, فهذا مجتهد بالقوة, فإن اجتهد فهو مجتهد بالفعل.

ولذلك قولهم: بالفعل, أي: كون الشيء خارجًا من الاستعداد إلى الوجود, يعني: يخرج هذه المَلَكة إلى الوجود, يعني مثلًا: عندنا نقول: قُل للشيخ فلان يخطب غدًا بدلًا منك؟ فيقول لك: لا لن يوافق, نقول: هل تعلم أنه خطيب ممتاز لكنه

يستحي من مواجهة الناس, إذًا: هذا خطيب بالقوة, لو أقنعناه ووافق وخطب يكون هذا خطيب بالفعل.

فيقال مثلًا: محمد قائم بالقوة, إذا كان قاعدًا لكن عنده قدرة على القيام, فإذا قام فهو قائم بالفعل.

قال: والمجتهد المطلق: هو الذي صارت له العلوم خالصة بالقوة القريبة من الفعل. عنده جميع العلوم التي يستطيع أن يجتهد من خلالها من غير حاجة إلى تعب كثير, يعني: عنده علم بالكتاب والسنة واللغة والأصول, فهذا مجتهد بالقوة, فإذا اجتهد في مسألة بعينها فهو مجتهد بالفعل.

قال: حتى إذا نظر في مسألة استقل بها ولم يحتج إلى غيره. يعني: هذا هو المجتهد المطلق الفقيه المستقل الذي يمكنه استنباط الحكام من الأدلة دون أن يُقلد أحدًا.

قال: فهذا قال أصحابنا. يعني: في حق هذا, لا يقلد مع ضيق الوقت ولا سعته. يعني: إذا عرضت له مسألة للمجتهد المطلق هل يجوز له أن يُقلد غيره؟ يحرُم عليه أن يقلد غيره لأنه من أهل الذكر وعنده المَلَكة والآلة فلا يجوز له أن يدخل في حيز التقليد, لكن لابد أن يجتهد في هذه المسألة.

قال: مع ضيق الوقت ولا سعته. مع سعته- هذه مفهومة أنه لا يجوز له أن يُقلد غيره, يعني: سُأل في مسألة وقال صاحب المسألة: أريد الجواب حتى شهر, يعني: ابحث في المسألة حتى شهر, هذا عنده سعة فلا يجوز له أن يُقلد غيره لأن الملكة موجودة عنده.

مع ضيق الوقت؟ قال هاهنا: لا يجوز له أن يُقلد حتى مع ضيق الوقت, لكن هذا قول مرجوح.

والصحيح: أن المجتهد إذا وقعت له حادثة تقتضي الفورية ولا يتمكن من النظر فيها جاز له أن يُقلد غيره, يعني: أتى له شخص في مسألة يريد الجواب الآن وهذه

مسألة ضرورية ولا يستطيع أن يجتهد فيها مشغول بأمر آخر أو على سفر أو على غير ذلك؟ فيجوز له أن يتصل على غيره من المجتهدين وأن يسأله وأن يُقلده وأن ينقل هذا الجواب.

قال: ولا يفتي بما لم ينظر فيه إلا حكاية عن غيره. يعني: لا يجوز له أن يفتي بما لم ينظر فيه، يعني: كيف يفتي بغير علم ولا اجتهاد؟ لابد أن يجتهد وأن ينظر، وإنما يجوز له أن ينقل عن غيره، يعني: يقول: هذا قول الشافعي، هذا قول أحمد، هذا قول أبي حنيفة، فينقل عن غيره فهذا جائز.

قال: فإن نص في مسألة على حكم وعلله، فمذهبه في كل ما وجدت فيه تلك العلة كذلك. يعني: نص على مسألة وقال: لا يجوز, وبيَّن علة ذلك قال: وعدم الجواز سببه النجاسة مثلًا، فمذهبه في تلك المسائل، يعني: المسائل المشابهة طالما أنه نص على العلة كمذهبه في المسألة المنصوص عليها لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فالمسألة واحدة والعلة واحدة لابد أن يكون الحكم واحدًا.

فمثلًا قال: النية واجبة في التيمم لأنه طهارة عن حدث، النية في الوضوء؟ واجبة، في غُسل الجنابة؟ واجبة لأنها كذلك طهارة عن حدث، فحتى ولو لم ينص على حكم المسألة الأخرى فإنه يُنقل مذهبه إليها لأنه وضع علة للحكم, فهذه العلة تنسحب لكل فرع يشتمل على نفس العلة كما أخذنا في القياس.

قال: وكذلك لا يُنْقَلُ حكمه في مسألتين متشابهتين كل واحدة إلى الأخرى. يعني: إذا اجتهد المجتهد في مسألة وسكت عن مسألة أخرى تشبهها لم يجُز أن يُنقل حكم المسألة المنصوص عليها إلى المسألة المسكوت عنها إذا نص على المسألتين بحكمين مختلفين.

يعني: مسألتين بينهم شبه لكن قال: هذه تجوز وهذه لا تجوز, هل يجوز لنا أن نقول فيما قاله لا يجوز يجوز؟ يعني: نسحب الحكم من المسألة الأولى للمسألة الثانية

والمسألة الثانية للمسألة الأولى؟ هذه هي الصورة مع إن المسألتين متشابهتان لكنه نص على حكم في هذه وعلى حكم آخر في المسألة الأخرى.

قال: لا يُنْقَلُ. يعني: لا يجوز، لأن الظاهر أن مذهبه في إحداهما غير مذهبه في الأخرى، ولذلك نص على المخالفة فلا يجوز أن نجمع بينهما في قوله، وبعض أهل العلم جوَّز ذلك كالطوفي فقال: إذا كان بعد البحث والنظر وكان الباحث أهلًا لذلك فإنه يجوز له أن ينقل إحدى حكم المسألتين إلى الأخرى.

وضربوا مثالًا لذلك . جاء في كتاب المحرر في باب ستر العورة قال: ومن لم يجد إلا ثوبًا نجسًا صلى فيه وأعاد، يعني: إنسان أراد أن يستر عورته فلم يجد إلا ثوبًا نجسًا ونحن نعلم أن ستر العورة شرطٌ في صحة الصلاة أو هو واجب على أقل الأحوال لا يجوز لإنسان أن يتركه، لم يجد إلا ثوبًا نجسًا ماذا يصنع؟ فقال: يصلي فيه ثم يعيد بعد ذلك إذا وجد الثوب الطاهر.

ونص فيمن حُبِس في موضع نجس فصلى فيه أنه لا يعيد، يعني: إنسان محبوس في الخلاء والخلاء نجس ودخل عليه الوقت وصلى مكانه فنص الإمام أحمد: أنه لا يعيد.

فهنا قال: لا يعيد، وفي المسألة الأخرى قال: يعيد، طهارة الثياب شرط في صحة الصلاة، وطهارة المكان شرط في صحة الصلاة, هنا قال: لا يعيد، وهنا قال: يعيد.

هل نسحب أحد الحكمين إلى الآخر؟ على قول المصنف: لا يجوز، وعلى قول الطوفي قال: يجوز.

فقال: فيُنقل حكم الأولى إلى الثانية ويُنقل حكم الثانية إلى الأولى فيكون في كل مسألة روايتان لأنها متشابهتان, فهذه تتعلق بطهارة الثياب وهي شرط، وهذه تتعلق بطهارة المكان وهي شرط، لكن الترجيح له موضع آخر بخلاف هذا الموضع، نحن نتكلم في الأصول, لكن الصحيح أنه لا يعيد، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، وهذا غاية ما كلفه الله تبارك وتعالى به.

قال: فإن اختلف حكمه في مسألة واحدة وَجُهِلَ التاريخ فمذهبه أشبههما بأصوله وأقواهما. سُئل في مسألة فقال: يجوز، وفي نفس المسألة قال: لا يجوز، لكن سُئل في هذه في وقت وعن الأخرى في وقت آخر فأي القولين نأخذ؟

قال هاهنا: فمذهبه، يعني: الذي يُنسب إلى الإمام أشبههما بأصوله وأقواهما، المسألة التي تُشبه أصوله فهذه هي التي يؤخذ بها.

يعني: المسألة الأولى قول: صحابي والمسألة الثانية قول: مجرد، يعني: لم يذكر قولًا للصحابي فيه، ومن أصول الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ اعتماد أقوال الصحابة، فالأشبه بأصوله القول الأول فيؤخذ يقال: القول الأول هذا هو مذهب الإمام أحمد وفي رواية عنه أنه كذا.

فإذا اجتهد المجتهد واختلف حكمه في مسألة واحدة، يعني: قال في إخراج القيمة في الزكاة: لا يجوز، وفي الفتوى الثانية قال: يجوز، وإما أن نجهل التاريخ أو أن نعلم التاريخ، قال: فإن جُهِلَ التاريخ فإن مذهبه أشبه القولين بأصول وقواعد مذهبه، وأقواهما، أي: أقوى القولين وهو ما كان أقرب إلى الدليل الشرعي.

يعني: الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ سُئل عن بيع النجش وتلقي الرُكبان، معروف بيع النجش أنه يدخل المزاد ولا يشتري, ما يريد إلا أن يرفع ثمن السلعة، وتلقي الركبان أن تتلقى الركبان خارج السوق لتشتري منهم دون معرفتهم بحقيقة السعر.

فسُئل أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذين الأمرين فقال: باطل، فكان الأشبه بأصوله القول بالبطلان بناءً على أن النهي يقتضي الفساد, وهذا أصل في المذهب الحنبلي: أن النهي يقتضي الفساد.

قال: وإلا فالثاني لاستحالة الجمع. يعني: وإلا يُجهل التاريخ بأن عُلِمَ أسبق القولين فمذهبه الثاني وهو آخرهما، يعني: إن علمنا الأول من الثاني فنقول: إن الثاني ناسخ للأول.

ولذلك قال الإمام أحمد: إذا رأيت ما هو أقوى أخذت به وتركت القول الأول، فهذا دليل على أن القول الثاني قد ينسخ القول الأول.

وقال بعض أصحابنا: والأول. يعني: بعض الحنابلة يكون مذهبه الأول كالثاني فيقال: كلاهما مذهب للإمام حتى وإن عُلِمَ التاريخ، لأن غاية الأمر أن المسألة مجتهد فيها والاجتهاد لا يُنقض بمثله، ما معنى الاجتهاد لا يُنقض بمثله؟

اجتهد في مسألة فأفتى فيها بالجواز ثم بعد مدة اجتهد في مسألة فأفتى فيها بالمنع، فمثلًا: لا نذهب إلى من أفتاه بالجواز ونقول: هذا الأمر لا يجوز والقول في هذه المسألة باطل فرُد ما أخذته، هذا معنى قولهم: الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، يعني: اجتهد وبذل ما في وسعه فهذا ما أداه إليه علمه وانتهى الأمر.

ثم قال بعد ذلك: و(التقليد) لغة: وضع الشيء في العنق محيطاً به، ومنه القِلادة.

كان الأولى بالمصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يجعل مرتبة متوسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي: مرتبة الاتباع، فهي مرتبة بين الاجتهاد والتقليد، لأن الاجتهاد: النظر في الأدلة الشرعية للخروج بحكم شرعي، والتقليد: قبول قول الغير بلا حُجة، والاتباع: الأخذ بالدليل الذي عَرَفه بواسطة المجتهد.

نحن مثلًا في مسألة الخروج على الحاكم نقول بالتحريم، هل اجتهدنا في المسألة؟ لم نجتهد في المسألة، هذه أقوال أئمة سُردت في كتب الاعتقاد عليها دليل من الكتاب والسُنة, فأنت أخذت القول بدليله، هل أنت مجتهد؟ هل أنت مقلد؟ أنت متبع، فهذا الفرق بين المجتهد والمتبع والمقلد، فالاتباع: مرتبة وسط بين الاجتهاد والتقليد، فالمتبع يعمل بهذا الدليل على أساس ما اتضح له عن طريق المجتهد.

قال: (التقليد): وضع الشيء في العنق محيطاً به. هذا هو التقليد في لغة العرب، ومنه: القِلادة التي توضع في العنق.

قال: ثم استعمل في تفويض الأمر إلى الغير، كأنه ربطه بعنقه. ومنه قول لقيط الإيادي قال:

وقَلِّــــدوا أمــــرَكُم لله دَرُّكُـــــم   رَحْـــب الـــذِّراع بـــأمر الحــرب

***

لله دَرُّكُم: جملة اعتراضية، رَحْب الذِّراعِ: هي المفعول، بأمر الحرب مُضطَلِعَا.

أما اصطلاحًا: فهو قبول قول الغير بلا حُجة. التقليد له في الاصطلاح حدود كثيرة لأهل العلم وأغلبها ذات معنى واحد.

فالتقليد: قبول قول الغير بلا حجة، أي: من غير معرفة الدليل، العامي يأتي يسأل المجتهد ما حكم الصلاة؟ يقول: واجبة، يقول: حكم غُسل الجمعة واجب ولا يذكر له الدليل, هذا هو التقليد.

كمسح بعض الرأس تقليدًا للشافعي ومن وافقه، يعني: إنسان يمسح بعض الرأس تقليدًا للشافعي، وكترك المقتدي قراءة الفاتحة في الصلاة أخذًا بقول أبي حنيفة فهذا تقليد، فَيَخْرُجُ الأخذ بقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعني: لا يسمى الأخذ بقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفعله تقليدًا، لماذا؟ لأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قوله وفعله وسُنته حُجة في نفسها، ولذلك قلنا: هذا متبع وليس مقلدًا.

وكذلك الإجماع. يعني: الذي يتبع الإجماع ليس بمقلد لأن الإجماع حجة, فكأنه تبع آية أو حديثًا لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وأما عن حكم التقليد فالتقليد كالميتة لا يجوز إلا عند الضرورة وهو ليس بعلم، قال ابن عبد البر في الجامع: وأجمع العلماء على أن التقليد ليس بعلم.

ثم قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين: ما لا يسوغ فيه التقليد كالأصولية.

يعني: كالمسائل الأصولية، ما المقصود بالمسائل الأصولية؟ أصول الدين، الاعتقاد، معرفة الله تبارك وتعالى، وحدانيته، صحة الرسالة، فيقول: هذه لا يسوغ فيها التقليد،

ونسبه أبو الخطاب إلى عامة العلماء يقصد المتكلمين, وإلا فإن مذهب السلف على خلاف ذلك والدليل على خلاف ذلك.

قالوا: لا يجوز التقليد ولذلك قالوا: إن من أخطأ في الأصول غير معذور بخلاف من أخطأ في الفروع، فأوجبوا النظر على العامي كما أوجبوه على المجتهد، يعني: لابد أن ينظر, والمقصود: النظر ليس المقصود النظر في الكتاب والسُنة وفي الآيات, لا النظر في دليل الحدوث والأعراض، يعني: لابد العامي أن ينظر ويعرف أن هذا الكون مُحدَث فلابد له من مُحدِث، وهذا الكون يتكون من جواهر وأعراض والأعراض هذه قابلة للتغير.

الأعراض هي الصفات، فيوم برد ويوم حر ويوم شتاء ويوم صيف, وهذا التغير هذا دليل على الحدوث، لأن القديم لا يتغير، ولذلك نفوا كل صفات الأفعال لله تبارك وتعالى, فالله لا يفرح ولا يغضب ولا يجيء ولا يأتي يوم القيامة ولا ينزل بسبب هذا الدليل- دليل الحدوث والأعراض هذا الدليل.

فقالوا: حتى العامي لابد له أن ينظر في هذا الكون حتى يصل.

إيمان العامي غير صحيح، معظم البشر من العوام، يعني: معظم المسلمين من العوام, وبالتالي هذا يلزم منه تكفير هؤلاء، ولذلك شنَّع عليهم ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ تشنيعًا شديدًا في هذه المسألة قال: هذا قول باطل.

والصحيح: جواز التقليد في أصول الدين، لكن من كانت عنده المَلَكة لمعرفة دليل المسألة فلا يجوز له أن يترك هذا الأمر، يعني: إنسان علم أن الله هو الذي يستحق العبادة فعليه أن يسعى في معرفة الأدلة على ذلك حتى يستقر الإيمان في قلبه وحتى يزداد إيمانًا.

والله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: 43]، وهذه الآية ما جاءت في سياق الكلام عما يسمونه بالفروع، يعني: الصلاة

والصـــوم والزكـــاة والحـــج، جـــاءت في إثبـــات الرســـالة، قـــال الله عَـــزَّ وَجَـــلَّ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

فالشاهد: أن الله تبارك وتعالى قسَّم الناس إلى فريقين: إلى سائل ومسئول، ولو كان إيمان السائل لا يصح لكان هذا الأمر من الله تبارك وتعالى لغوًا.

يعني: كيف يقول الله عَزَّ وَجلَّ للعامي سَل أهل الذكر من العلماء والمجتهدين في هذه المسألة ثم إن أفتوك بفُتية صحيحة في هذه المسألة من أهل الدين والورع والعلم فخذ بها ثم نقول بعد ذلك: إيمانه لا يصح؟ فهذا مخالف لكتاب الله وسُنة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

وكم جاء ممن آمن من المشركين إلى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وإلى الخلفاء الراشدين والصحابة وما قال الواحد منهم لهؤلاء: هل نظرت في هذا العالم؟

لا نجد واقعة واحدة قال فيها النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لواحد من هؤلاء: هل نظرت؟ هل شككت؟ نسأل الله العافية.

قال: وما يسوغ وهو الفروعية. يعني: يريد أن يقول: إن التقليد يجوز في الفروع دون الأصول.

ليس كل من انتسب إلى الإمام أحمد كان سلفيًا خالصا، يعني: هو على مذهب الإمام في المسائل الفقهية, أما في العقيدة فيوجد حنابلة وأشاعرة في نفس الوقت، يوجد حنابلة مؤولة، ويوجد شافعية وأشاعرة، ويوجد مالكية وماتردية وأشاعرة، هل كان مالك أو أبو حنيفة أو أحمد أو الشافعي على هذه المذاهب الباطلة؟

ما كانوا على هذه المذاهب الباطلة, فالأمر عجيب.

قال: وقال بعض القدرية. في هذه المسألة التي مضت، قال: وما يسوغ وهو الفروعية، يعني: يسوغ فيه التقليد، ففرق بين الأصول والفروع في باب التقليد.

كذلك مما لا يجوز التقليد فيه أن يقلد المجتهد غيره قلنا: لأنه يجب عليه أن ينظر إلا إذا ضاق عليه الوقت.

هنا قسم آخر: وهو هل يجوز لإنسان أن يلتزم مذهبًا معينًا يأخذ برخصه وعزائمه في جميع أمور دينه؟ يعني: بعض الأزهرية يقول لك: أنا شافعي المذهب، يأخذ المذهب بُعجره وبجره، نقول: الآية تقول كذا، يقول: أنا شافعي اتركني لحالي، نقول: الحديث يقول كذا، يقول: أنا شافعي، كأن الشافعي معصوم.

والشافعي قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وكل مسألة صح فيها الحديث فهي مذهبي ولو بعد موتي، هذا جاء عن الشافعي.

هل يجوز لإنسان أن يأخذ بالمذهب برخصه وعزائمه في جميع الأمور أم لا يجوز؟ لا يجوز أن يتعبد المرء لله تبارك وتعالى بذلك، ونفرق بين طلب العلم وبين العبادة.

في مبدأ طلب العلم كثير من أهل العلم يقولون في باب الفقه: الأولى أن تكون دراستك مذهبيه، تتدرج في الفقه الشافعي حتى تنتهي منه ثم بعد ذلك تقارن بين المذاهب على أساس الدليل بذلك تكون فقيها جيدًا.

أما مسألة العبادة فما ترجح على أساس الدليل فلا مندوحة عن الأخذ به، يعني: لابد أن تأخذ به، من الممكن أن تدرس في الفقه الشافعي أن أكل لحم الإبل لا ينقض الوضوء وهذا المذهب، لكن ثبت عندك الحديث عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ولا ناسخ له, فواجب عليك أن تأخذ بهذا الحديث وإن كنت شافعي المذهب.

ولذلك يقولون عن ابن تيمية في آخر ذكر نسبه واسمه ومذهبه يقولون: حنبلي، وكم من المسائل خالف فيها ابن تيمية المذهب الحنبلي بسبب الدليل, فلا يجوز هذا القول.

وقال بعض القدرية: يلزم العامي النظر في دليل الفروع أيضاً. يعني: يلزم النظر في كل مسألة في الأصول والفروع, فلا يجوز للعامي أن يقلد عالمًا بل عليه أن ينظر في كل مسألة، هذا باطل بالإجماع، قام الإجماع على بطلان هذا القول لأن الله عَزَّ وَجلَّ يقول: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾.

إذا كان العامي واجب عليه أن يجتهد فمن السائل ومن المسئول؟ ولأن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ ومن بعدهم من التابعين كانوا يسألون عن الأحكام فيفتون ولا يُعرِّفون السائل طريق الحكم ولا دليله، يعني: يأتيه السائل من الأعراب يسأله عن حكم مسألة؟ يقول: واجب، جائز، حرام، ولا يذكر له الدليل، فهذا السائل مُقلد.

وقال أبو الخطاب: يلزمه معرفة (دلائل الإسلام). يعني: يلزم العامي معرفة دلائل أركان الإسلام، يعني: أصول العبادات.

فلابد أن يعرف دليلها، يعرف أن الصلاة واجبة، دليل وجوب الصلاة لا يخفى على أحد، ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 43]، «بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْس»، فهذه الأمور المعلومة من الدين بالضرورة, العامي لا يسعه أن يجهل دليلها، وهذا القول له حظ من النظر والصحة، لأن هذا يستطيع أي أحد أن يصل إليه أن يصل إلى أدلة الأركان الأربعة المعلومة من الدين بالضرورة بعد الشهادتين، فقال: هذا يلزمه, أي: يلزم العامي.

ثم العامي لا يستفتي إلا من غلب على ظنه علمه. إذا أراد العامي أن يسأل في مسألة يسأل من؟ يسأل من غلب على ظنه علمه، كيف يعرف ذلك؟ ذكر المصنف هاهنا ثلاثة ضوابط:

الضابط الأول: لاشتهاره بالعلم والدين. كيف يعرف أن هذا يُستفتى؟ أن يكون قد اشتُهِرَ بالعلم والدين، فيعرفه الناس بعلمه ولا يكفي, لابد أن يكون مشتهرًا

كذلك بالدين والورع كما ذكرنا في شروط المستفتى في الدرس الماضي: أن الفاسق لا يُستفتى وإنما يجوز له أن يجتهد لنفسه.

والثاني: أو بخبر عدل بذلك. يعني: يُخبر عدل أن فلانًا هذا من أهل الفتوى.

والثالث: والانتصاب للفتوى. يُنَصِّبُهُ ولي الأمر للفتوى، فبهذه الأمور الثلاثة يُعرف المستفتي.

قال: لا من عُرف بالجهل. فلا يُستفتى.

قال: فإن جَهِلَ حاله لم يسأله. يعني: إنسان دخل البلد غريب لا يعرف حال أهل البلد وأراد أن يسأل في مسألة ما، هل يجوز له أن يسأل أي أحد؟ لا يجوز.

قال: وقيل: يجوز. يعني: يجوز لك أن تستفتي من جهلت حاله.

قال: وقيل: يجوز. يعني: يجوز أن تستفتي من جهلت حاله, ما التعليل؟ لأن العادة جرت بأن من دخل بلدًا لا يسأل عن علم من يستفتيه ولا عدالته والعوائد المشهورة حجة، يعني: هذا أمر منقول عن الناس فصار كالعُرف، لكن هذا القول ضعيف، لماذا؟

لأن مجهول الحال لا يُستفتى، وفرق بين العدالة والعلم، يعني: الأصل في المسلم العدالة أم الفسق؟ العدالة، الأصل في الناس الجهل أم العلم؟ الجهل، إذًا: لابد أن تسأل، ليس كل مسلم تسأله، لابد أن تسأل.

قال: فإن كان في البلد مجتهدون تخيَّر. وهذا هو الموضع الوحيد الذي يجتهد فيه المُقلد، يعني: البلد فيه مجتهدون كُثُر يتخيَّر، يتخيَّر من؟ قال الخِرقي: يتخيَّر الأوثق في نفسه، يعني: من يثق أنه أهل لأن يُستفتى.

وقيل: يتخيَّر أي أحد، يعني: كل أهل البلد مجتهدون عدول فيتخيَّر أي أحد، وذلك لأن الصحابة أجمعوا على أن للمستفتي أن يُقلد فاضلهم ومفضولهم، والصحابة كانوا درجات ومع ذلك يجوز له أن يُقلد عبد الله بن عباس كما يجوز له أن

يقلد أبا بكر الصديق، وقال الطوفي: والقولان متقاربان والأول أيسر.الذي يتخيَّر أي أحد، والثاني أحوط.

ثم قال: وهذا آخره والله تعالى أعلم، وهو الموفق. فنسب رَحِمَهُ ٱللَّهُ العلم إلى الله تبارك وتعالى المحيط بكل شيءٍ علمًا الذي بيده التوفيق، وهي صفة من صفاته وليست اسمًا لله تبارك وتعالى, فليس من أسمائه الموفِق، لأن الأسماء توقيفية وباب الصفات أوسع من باب الأسماء.

قال: وله الحمد وحده، وصلواته على سيدنا محمد رسوله المصطفى. وذكرنا في مبدأ الكتاب معنى الصلاة لغةً واصطلاحًا، وقوله: على سيدنا، هذا يعني لم يرد على لسان القرون الفاضلة ما كانوا يقولون ذلك, إنما كانوا ينعتون النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بما جاء له من أوصاف: المصطفى والنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فهذا أولى، وقول سيدنا جائز، فهو سيد الأولين والآخرين.

قال: وصلواته على سيدنا محمد رسوله المصطفى. والرسول مأخوذ من الرسالة وهو: من بعثه الله عَزَّ وَجلَّ إلى قوم وأنزل عليه كتابًا، وجاء إلى قوم مخالفين بخلاف النبي، فالنبوة أعم والرسالة أخص، فكل رسول نبي وليس كل نبيٍ رسولًا.

فالنبي هو من أوحى الله عَزَّ وَجلَّ له بوحيٍ أُمِرَ بالبلاغ أو لم يؤمر، وأما من يقول: ولم يؤمر بالبلاغ فهذا قول ضعيف، لأن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «وَيَأْتِي وَالنَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ»، معنى ذلك: أنه دعا وبلغ، «وَيَأْتِي وَالنَّبِيَّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ».

قال: المصطفى. يعني: المختار، والمصطفى: إما أنها صفة للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أو اسم للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فثبت من حديث كعب بن عُجرة في المسند وهو حديث صحيح أنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «وَأَنَا النَّبِيُّ الْمُصْطَفَى»، ولذلك كان إنكار بعض علمائنا المتأخرين على من يذكر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ دائمًا بقوله أو غالبًا بقوله المصطفى يقول: هذا لم يجري على لسان السلف؟ نقول: هذا قول مرجوح، لأن النبي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفسه قال عن نفسه: «وَأَنَا النَّبِيُّ الْمُصْطَفَى»، فإذا قلت: قال المصطفى فلا حرج في ذلك.

وقد قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ»، فهو المصطفى، يعني: المختار صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال: وعلى آله وصحبه وسلامه. فصلى وسلم على نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما ورد في الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56].

نسأل الله تبارك وتعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العليا أن يتقبل منا صالح الأعمال، إنه ولي ذلك والقادر عليه.